

# فہرست مقالات



جلد ۲

حضرت مولانا مفتی محمد سعید عثمانی مذہبی

ہاؤس فائینانسگ کے جائز طریقے  
بی ایل ایس اکاؤنٹ کی حقیقت  
فارم ایکسچینج بیور سرٹیکٹس  
ووٹ کی اسلامی حدیث  
قانون میعاد سماحت کی شرعی حدیث  
کوئے کی حلست پر تحقیق  
مروجہ موزوں پر مسح کا حکم  
تاخیر کرن کی وہ مقدار جس سے سجدہ ہو واجب ہوتا ہے  
رمضان میں نفل کی جماعت  
بینکوں اور مالیاتی اداروں سے زکوہ  
اسلام میں خلخ کی حقیقت  
ستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت

مہماں سبک پاپلیسی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۖ

## پیش لفظ

اللّٰهُ تَعَالٰی نے استاد مکرم و مربي حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم  
العاليٰ کو ہر میدان میں اور خاص طور پر فقہی میدان میں جو بلند مقام عطا فرمایا  
ہے وہ محتاج بیان نہیں، آپ نے جس دقيق فقہی موضوع پر بھی قلم اٹھایا، الحمد للہ  
اس موضوع پر سیر حاصل بحث فرمائی، اور اب تک آپ نے جو فقہی مقالات  
تحریر فرمائے ہیں ان میں سے اکثر و پیشتر عربی زبان میں ہیں۔ چنانچہ فقہی  
مقالات میں صرف وہی مقالات شامل کئے گئے تھے جو اصلًا عربی میں لکھے گئے  
تھے۔ بعد میں احقر نے ان کا اردو ترجمہ کیا۔

لیکن جب جلد اول حضرات علماء کرام کے پاس پہنچی تو بعض حضرات  
علماء نے اس طرف توجہ دلائی کہ حضرت مولانا مدظلہم کے وہ فقہی مضامین جو  
حضرت مولانا مدظلہم نے جدید فقہی موضوعات پر براہ راست اردو میں تحریر  
فرمائے ہیں، اگر ان کو بھی ان کے ساتھ شامل کر کے شائع کر دیا جائے تو اس

پیش قیمت علمی ذخیرہ سے استفادہ کرنا آسان ہو جائے گا۔ چنانچہ احقر نے حضرت مولانا مولیم کے فقہی مضامین کی تلاش شروع کی تو الحمد للہ کچھ کامیابی ہوئی اور چند مضامین جمع ہو گئے۔ جن کا مجموعہ فقہی مقالات جلد ثانی کی شکل میں آپ کے سامنے پیش ہے۔

ابتدی اس مجموعے میں دو مقالات ایسے شامل ہیں جو آپ نے عربی میں تحریر فرمائے تھے اور احقر نے ان کا ترجمہ کر دیا ہے۔ ان مقالات کے نام یہ ہیں۔

۱۔ مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت

۲۔ ہاؤس فائینانسگ کے جائز طریقے

اللہ تعالیٰ اس کو اپنی بارگاہ میں شرف قبول عطا فرمائے اور حضرت استاذ مکرم مولیم کے علم، عمر اور صحت میں برکت عطا فرمائے اور ہم سب کو ان کے علمی جواہر سے استفادہ کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

عبداللہ میمن

دائرالعلوم کراچی

۱۹ اگر رمضاں ۱۴۲۱ھ

# اجمالی فہرست فقہی مقالات

## صفحہ

۱۔ مروجہ موزوں پر محکم کا حکم ..... ۷

۲۔ تاخیر کرن کی وہ مقدار کیا ہے جس سے سجدہ سہو واجب ہو ..... ۲۵

۳۔ رمضان میں نفل کی جماعت ..... ۳۳

۴۔ بنکوں اور مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ کا مسئلہ ..... ۵۷

۵۔ اسلام میں خلع کی حقیقت ..... ۱۳۵

۶۔ مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت ..... ۱۹۳

۷۔ ہاؤس فناںگ کے جائز طریقے ..... ۲۱۷

۸۔ غیر سودی کا ونڈر، یعنی پی ایل ایس اکاؤنٹ کی حقیقت ..... ۲۲۵

۹۔ فارن ایکس چینج، بیر ریٹریٹکلیں کا شرعی حکم ..... ۲۶۳

۱۰۔ ووٹ کی اسلامی حیثیت ..... ۲۸۳

۱۱۔ قانون میعادنامہ کی شرعی حیثیت ..... ۳۰۱

۱۲۔ کوئے کی حلت پر تحقیق ..... ۳۱۱

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

”اَنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْاَثْمَ سَيَجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ“  
(سُورَةُ الْحُجَّةِ ٢٣)

ان کے ان اعمال کی مرزا دی جائے کی جو وہ لوگ یہاں پر یہ کر کر ستر  
 یعنی جو لوگ گناہوں کا ارتکاب کر کر ہیں، قیامت کے روز

# مروجہ موزوں پر محکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ

ضبط و ترتیب  
محمد عبد اللہ میں

میں اسلام ک پبلیشرز

## عرض ناشر

چجزے کے موزوں پر مسح کرنے کے بارے میں تمام حضرات علماء کا  
اتفاق ہے۔ لیکن موجودہ دوز کے ایک مشہور مفکر کا خیال ہے کہ اونی، سوتی، اور  
نائیلوں کے موزوں پر بھی مسح کرنا درست ہے، چنانچہ اس بارے میں ایک  
صاحب نے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مظلہم کے پاس سوال بھیجا،  
حضرت مولانا مظلہم نے اس کا تفصیلی جواب تحریر فرمایا، جو مہنامہ البلاغ کے  
شمارہ جمادی الاولی ۱۳۹۷ھ میں شائع ہو چکا ہے، اب ہم اس کو دوبارہ شائع  
کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں، اللہ تعالیٰ اس کا وش کو قبول فرمائے، اور  
ہم سب کو اس پر اجر جزیل عطا فرمائے، آمين۔

محمد مشہود الحق کلیانوی

## مروجہ موزوں پر مسح کا مسئلہ

### اسئہ مفتیانہ

کیا فرماتے ہیں علمائے کرام اس مسئلہ کے بارے میں کہ کن موزوں پر مسح کرنا درست ہے؟

الف — جہاں تک چھڑے کے موزوں پر مسح کا تعلق ہے اس کے جواز پر تقریباً تمام ہی علمائے کرام کا اتفاق ہے۔

البتہ افني "ستی" اور نائیلون وغیرہ کے موزوں پر مسح کے جائز ہونے کے بارہ میں کچھ اختلاف ہے، پیشتر فقیاء افني اور ستی موزوں پر مسح جائز ہونے کے بارہ میں کچھ شرائط رکھتے ہیں۔

لیکن دور حاضر کے ایک مشہور صاحب فکر و بصیرت فرماتے ہیں کہ ہر قسم کے موزوں پر کسی قید کے بغیر مسح کرنا درست ہے۔

ب — فقیائے کرام نے جو شرائط موزوں پر مسح کے جائز ہونے کی رکھی ہیں، انکے بارہ میں مشہور مفکر فرماتے ہیں کہ۔

"میں نے اپنی امکانی حد تک یہ تلاش کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان شرائط کا مانع کیا ہے؟ مگر سنت میں کوئی ایسی چیز نہ مل سکی۔"

"سنت سے جو کچھ ثابت ہے وہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جرابوں اور جوتوں پر مسح فرمایا ہے۔" نبی کے سوا کتب سنن میں اور منhad میں مغیرہ ابن شعبہؓ کی روایت موجود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور (مسح علی الجبور میں والنعلین) اپنی جرابوں اور جوتوں پر مسح فرمایا۔ ابو داؤدؓ کا بیان ہے کہ حضرت علیؓ، عبد اللہ بن مسعودؓ، براء ابن عازبؓ، انس بن مالکؓ، ابو امامہ، سعیل بن سعدؓ اور عمر بن حربؓ نے جرابوں پر مسح کیا تیر حضرت عمرؓ اور

حضرت عباسؑ سے بھی یہ فعل مروی ہے، بلکہ بیہقی نے ابن عباسؑ اور انس بن مالکؑ سے طحاوی نے اولیں ابن اوسؑ سے روایت نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف جو قول پر مسح فرمایا۔ اس میں جوابوں کا ذکر نہیں ہے، اور یہ ہی عمل حضرت علیؑ سے بھی مnocول ہے، ان مختلف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف جواب اور جوابوں پتنے ہوئے جوتے پر بھی مسح کرنا اسی طرح جائز ہے جس طرح چڑے کے موزوں پر مسح کرنا درست ہے۔ ان روایات میں کہیں یہ نہیں ملتا کہ بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فقماء کی تجویز کروہ شرائط میں سے کوئی شرط بیان فرمائی ہو اور نہ ہی یہ ذکر کسی جگہ ملتا ہے کہ جن جوابوں پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نہ اور صحابہ کرام نے مسح فرمایا وہ کس چیز کی تھیں۔

اس لئے میں یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ فقماء کی عائد کردہ ان شرائط کا کوئی ماخذ نہیں اور فقماء پونکہ شارع نہیں اس لئے ان کی شرطوں پر اگر کوئی عمل نہ کرے تو وہ گنگار نہ ہو گا۔ اس تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر قسم کے موزوں پر اطمینان کے ساتھ مسح کیا جاسکتا ہے چاہے وہ اونی ہوں یا سوتی، نائمون کے ہوں یا کسی اور ریشے کے، چڑے کے ہوں یا آہل گلاتھ کے اور ریگزین کے حدیہ کہ اگر پاؤں پر کپڑا پیٹ کر بھی مسح کر لیا جائے تو اس پر بھی جائز ہے۔

ان مفکر کے علاوہ علامہ ابن تیمیہؓ نے بھی اپنے فتویٰ کی کتاب جلد دوم میں بھی یہ فتویٰ دیا ہے۔ اور حافظ ابن قیم اور علامہ ابن حزم کا بھی یہی مسلک ہے، کہ کسی قید کے بغیر ہر قسم کے موزے پر مسح کیا جاسکتا ہے۔

آخر میں متدھی ہوں کہ اپنے مصروف اوقات میں سے اس دینی مسئلہ کو حل فریا کر مرسل فرمادیں گے۔ فتویٰ مدلل اور مفصل درکار ہے۔ آپؐ کے فتویٰ کا منتظر ہوں گا ماکہ اس الجھن سے نکل کر راہ راست پاسکوں۔

المنتظر الجواب

محمد طاہر غوری معرفت مدرسہ تعلیم النساء چشتیاں، ضلع بہاولنگر

## الجواب بالله التوفيق

جس قسم کے سوتی، اوئی یا نائلون کے موزے آجکل رائج ہیں، ان پر  
سح کرنا ائمہ مجتہدین میں سے کسی کے نزدیک جائز نہیں، آپ کا خیال غلط ہے کہ  
اس مسئلے میں فقیاء کے درمیان کوئی اختلاف ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ایسے باریک  
موزوں کے بارے میں تمام ائمہ مجتہدین اس پر متفق ہیں کہ ان پر سح کرنا جائز نہیں  
ہے چنانچہ ملک العلماء کا سامنی رحمة اللہ علیہ لکھتے ہیں:-

فَإِنْ كَانَ رَقِيقُنَّ يَشْفَانَ الْمَاءَ لَا يَجُوزُ

الْمَسْحُ عَلَيْهِمَا بِالْأَبْصَارِ  
پس اگر موزے اتنے باریک ہوں کہ ان میں سے پانی چھن  
نکلا ہو تو ان پر بہ اجماع سح جائز نہیں ہے۔

(بدائع الصنائع ص ۱۱۰ ج ۱)

اور علامہ ابن نجیم رحمة اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:-

وَلَا يَجُوزُ الْمَسْحُ عَلَى الْجُورُوبِ الرَّقِيقِ مِنْ  
غَزْ لَ اُوْشَعْ بَلَا خَلَافَ، وَلَوْكَانَ  
ثَخِينَا يَمْشِي مَعَهُ فَرْسَخَا فَصَا  
عَدَافُلِ الْخَلَافِ

(الجرارائق ص ۱۹۲ ج ۱)

اس سے معلوم ہوا کہ جن موزوں میں "ثخین" کی شرائط نہ پائی جاتی  
ہوں، یعنی ان میں پانی چھن جاتا ہو، یا وہ کسی چیز سے باندھے بغیر بھن اپنی  
موٹائی کی بناء پر کھڑے نہ رہ سکتے ہوں، یا ان میں ایک کوس تک بغیر جوتے کے چلنا  
ممکن نہ ہو، ان پر سح کرنا کسی بھی مجتہد کے ذہب میں جائز نہیں، ہاں جن موزوں

میں یہ تینوں شرائط پائی جاتی ہوں، ان پر مسح کے جواز و عدم جواز میں اختلاف ہے۔

جان تک جتاب سید ابوالا علی مودودی صاحب کا تعلق ہے، انہوں نے بہت سے مسائل میں جمورو امت سے الگ راست اختیار کیا ہے، یہ مسئلہ بھی ایسا ہی ہے جس میں انہوں نے جمورو فقیاء کی مخالفت کر کے سخت غلطی کی ہے، آپ نے ان کے جو دلائل ذکر کئے ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ موضوع نے مسئلے کی اصل حقیقت کو پوری طرح سمجھنے کی کوشش ہی نہیں فرمائی۔ آپ کے اطمینان کے لئے مسئلے کی حقیقت مختصر اعرض کی جلتی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ قرآن کریم نے سورہ مائدہ میں وضو کا جو طریقہ بیان فرمایا ہے اس میں پوری وضاحت کے ساتھ پاؤں کو دھونے کا حکم دیا ہے، نہ کہ ان پر مسح کرنے کا۔ لہذا قرآن کریم کی اس آیت کا تقاضا یہ ہے کہ وضو میں ہمیشہ پاؤں دھونے جائیں، اور ان پر مسح کی صورت میں بھی جائز نہ ہویاں تک کہ جب کسی شخص نے چڑیے کے موزے پنے ہوئے ہوں اس وقت بھی مسح کی اجازت نہ ہو، لیکن چڑیے کے موزوں پر مسح کی جو اجازت با جماع امت دی گئی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے موزوں پر مسح کرنا اور اسکی اجازت دینا آخرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے تواتر کے ساتھ ثابت ہے جس کا انکار ممکن نہیں۔ اگر مسح علی الخفین کے جواز پر دو تین ہی حدیثیں ہوتیں تب بھی ان کی بناء پر قرآن کریم کے ذکورہ صریح حکم میں کوئی تقيید درست نہ ہوتی، کیونکہ اخبار احادیث سے قرآن کریم پر زیادتی یا اسکا شیخ یا اس کی تقيید جائز نہیں ہوتی۔ لیکن چونکہ مسح علی الخفین کی احادیث معنی متواتر ہیں، اس لئے ان متواتر احادیث کی روشنی میں تمام امت کا اس پر اجماع منعقد ہو گیا کہ قرآن کریم کی آیت میں پاؤں دھونے کا حکم اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جب انسان نے ”خفین“ (لیکن چڑیے کے موزے) نہ پکن رکھے ہوں، چنانچہ۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں:-

ماقلت بالنسخ حتى جاء في فيه  
ضوء النهار  
(الجرارائق ص ٢٣ ج ١)

میں سعی علی الخفین کا اس وقت تک قائل نہیں ہوا جب تک میرے پاس  
روز روشن کی طرح اس کے دلائل نہیں پہنچ گئے۔

چنانچہ "سعی علی الخفین" کا حکم اسی (٨٠) صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم  
لے روایت کیا ہے۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:-

وَقَدْ صَرَحَ جَمِيعُ الْحَفَاظِ بِأَنَّ الْمَسْحَ  
عَلَى الْخَفِينَ مُتَوَاتِرٌ وَجَمِيعُ بَعْضِهِمْ رَوَاتُهُ  
فَجَاؤُزُوا الشَّمَائِلَيْنِ مِنْهُمُ الْعَشْرَةُ

(تبلیغ الادلہ ص ٦٧ ج ١)

حافظ کی ایک بڑی جماعت نے تصریح کی ہے کہ سعی علی الخفین کا حکم متواتر ہے، اور  
بعض حضرات نے اس کے روایت کرنا والے صحابہ کو جمع کیا تو وہ اسی (٨٠) سے  
متجاوز تھے جن میں عشرہ مبشرہ بھی شامل ہیں۔

اور حضرت حسن بصری "فرماتے ہیں:-

اَدْرَكْتْ سَبْعِينَ بَدْرِيَاً مِنْ الصَّحَابَةِ  
كُلَّهُمْ كَانُوا يَرَوُنَ الْمَسْحَ عَلَى الْخَفِينَ-  
(تغییرات العجیب ص ١٥٨ ج ١ و بدرائی ص ٧ ج ١)

اگر سعی علی الخفین کا حکم ایسے تواتر یا استفاضہ کے ساتھ ثابت نہ ہوتا تو  
قرآن کریم نے پاؤں دھونے کا جو حکم دیا ہے اس میں کسی تخصیص یا تقيید کی  
کنجائش نہیں تھی، چنانچہ امام ابو یوسف "فرماتے ہیں:-

اَمَّا يَجُوزُ نَسْخَ الْقُرْآنِ بِالْبَسْنَةِ اَذَا وَرَدَتْ  
كَوْزَوْدَ الْمَسْحَ عَلَى الْخَفِينِ فِي الْاَسْتِفَاضَةِ  
(ادکام القرآن للعسماں ص ٢٢٥ ج ٢)

”سنت نبویہ سے قرآن کریم کے گئی حکم کو منسون (بمعنی مقید) کرنا اسی وقت جائز ہو سکتا ہے جب وہ تابعیہ تو اتر سے ثابت ہو جیسے سعی علی الخفین ثابت ہے۔“

خلاصہ یہ ہے کہ وضو میں پاؤں دھونے کا قرآنی حکم اسکی چیز نہیں ہے جسے دو تین روایتوں کی غیر اپر کسی خاص حالت کے ساتھ مخصوص کر دیا جائے، بلکہ اس کے لئے ایسا تو اتر درکار ہے جیسا سعی علی الخفین کی احادیث کو حاصل ہے۔ اب ”خفین“ (چڑے کے موزوں) کے بارے میں تو یہ تو از موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر سع خود بھی فرمایا اور وسروں کو بھی اس کی اجازت دی، لیکن ”خفین“ کے سوا کسی چیز پر سع کرنے کے بارے میں ایسا تو اتر موجود نہیں ہے۔ اور ”خفین“ چونکہ عربی زبان میں صرف چڑے کے موزوں کو کہتے ہیں، کچڑے کے موزوں کو ”خف“ نہیں کہا جاتا، اس لئے یہ اجازت صرف چڑے ہی کے موزوں کے ساتھ مخصوص رہے گی، دوسرے موزوں کے بارے میں قرآن کریم کے اصلی حکم یعنی پاؤں دھونے پر ہی عمل ہو گا۔ ہاں اگر کچڑے کے موزے اتنے خیں (موٹے) ہوں کہ وہ اپنی خصوصیات اور اونماں میں چڑے کے ہم پاپیہ ہو گئے ہوں، یعنی نہ تو ان میں پانی پختا ہو، نہ انہیں کھڑا رکھنے کے لئے کسی بیرونی سارے کی ضرورت ہو اور انکو پین کر میں دو میل چل سکتے ہوں تو ایسے موزوں کے بارے میں فقیہ کے درمیان اختلاف ہو گیا، بعض فقیہاء نے فرمایا کہ چونکہ ایسے موزے چڑے ہی کے معنی میں آگئے ہیں اس لئے ان پر بھی سع جائز ہونا چاہئے، اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ”چونکہ سع کرنا تو اتر کے ساتھ صرف خفین (چڑے کے موزوں) پر ہی ثابت ہے، اس لئے ان پر سع کرنا درست نہیں، گویا موزے تین قسم کے ہوئے۔“

(۱) چڑے کے موزے جیسی خفین کہا جاتا ہے، ان پر سع با جماع جائز

(۲) وہ باریک موزے جو شے چڑے کے ہوں، اور نہ ان میں چڑے کے اوصاف پائے جاتے ہوں، جیسے آجھل کے سعل، اولی یا ناتیلوں کے موزے، ان کے بارے میں اجماع ہے کہ ان پر صحیح جائز نہیں کیونکہ ایسے موزوں پر صحیح کرنا ایسے دلائل سے ثابت نہیں جن کی بناء پر پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو چھوڑا جاسکے۔

(۳) وہ موزے جو چڑے کے تو نہیں ہیں، لیکن ان میں مولے ہونے کی بناء پر اوصاف چڑے ہی کے پائے جاتے ہیں۔ ان پر صحیح کے جواز میں فقیہاء کا اختلاف ہے۔

خلافہ یہ ہے کہ جو موزے چڑے جیسے نہ ہوں، ان پر صحیح کے عدم جواز میں بھتینہ امت کا کوئی اختلاف نہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو اس وقت تک نہیں چھوڑا جاسکتا جب تک کہ صحیح کا حکم ایسے تواتر سے ثابت نہ ہو جائے جس تواتر سے صحیح علی الخفین کا حواز ثابت ہے۔ لہذا فقیہاء کرام نے کچڑے کے موزوں پر صحیح کے لئے جو شرطیں لگائی ہیں وہ اپنی طرف سے نہیں لگائیں، بلکہ ان موزوں میں چڑے کے اوصاف کے تحقق کے لئے لگائی ہیں۔ اور اس میں بھی اختلاف رہا ہے کہ ان شرائط کے تحقق کے بعد بھی ان پر صحیح جائز ہے یا نہیں۔

حقیقت مسئلہ کی اس وضاحت کے بعد اب ان روایات کو دیکھئے جن میں جو بریں (جورابوں) پر صحیح کا ذکر آیا ہے، سارے ذخیرہ حدیث میں یہ کل تین حدیثیں ہیں ایک حضرت بلاںؓ سے مروی ہے، ایک حضرت ابو موسی اشعریؓ سے، اور ایک حضرت مغیرہ بن شعبہ (رضی اللہ عنہم) سے۔ حضرت بلاںؓ کی حدیث بحیر صفیر طبرانی میں ہے، اور حضرت ابو موسیؓ کی ابن ماجہؓ اور بہبھیؓ وغیرہ نے روایت کی ہے، لیکن حافظ زیلعلیؓ نے ان دونوں کے بارے میں ثابت کیا ہے کہ یہ دونوں سنداً ضعیف ہیں۔

(نصب الرای ص ۱۸۳ ص ۱۸۳ ج ۱)

اور حضرت ابو موسیؓ کی حدیث کے بارے میں قوام ابو داؤدؓ نے بھی لکھا ہے کہ لیس بالمتصل ولا بالقوى (بذریعہ مس ۹۲ ج ۱) لہذا یہ دونوں روایتیں تو خارج از بحث ہیں۔

اب صرف حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث رہ جاتی ہے، اس کا معاملہ بھی یہ ہے کہ اگرچہ امام ترمذیؓ نے اس کو "حسن صحیح" کہا ہے، لیکن دوسرے جلیل القدر محدثین نے امام ترمذیؓ کے اس قول پر سخت تقدیکی ہے، امام ابو داؤدؓ اس حدیث کو روایت کر کے لکھتے ہیں:-

وَكَانَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدَى لَا يَحْدُثُ  
بِهِذِهِ الْحَدِيثِ لَانَّ الْعَرُوفَ عَنِ الْمُغَيْرِ إِنَّ النَّبِيَّ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسْعُهُ عَلَى الْخَفِينَ۔

(بذریعہ مس ۹۲ ج ۱)

حضرت عبدالرحمٰن بن مهْدیؓ یہ حدیث بیان نہیں کیا کرتے تھے کیونکہ حضرت مغیرہؓ سے جو معروف روایتیں ہیں وہ مسح علی الخفین کی ہیں، (نہ کہ جو ریں پر مسح کی)  
امام نسائیؓ سنن کبریؓ میں لکھتے ہیں:-

لَا نَعْلَمُ أَحَدًا تَابَعَ أَنَّهُ أَبَا قَيْسٍ عَلَى هَذِهِ  
الرَّوْاِيَّةِ، وَالصَّحِيحُ عَنِ الْمُغَيْرِ أَنَّهُ عَلَيْهِ  
السَّلَامُ مَسْعُهُ عَلَى الْخَفِينَ

(نصب الرای ص ۱۸۳ ص ۱۸۳ ج ۱)

یہ روایت ابو قیس کے سوا کسی نے روایت نہیں کی، اور ہمارے علم میں کوئی اور راوی اسکی تائید نہیں کرتا، البتہ حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ سے صحیح روایت مسح علی الخفین ہی کی

۔۔۔

اُسکے علاوہ امام مسلم "امام بیهقی، سفیان ثوری، امام احمد و یحییٰ بن معین، علی بن المدینی" اور دوسرے محدثین نے اس روایت کو ابو قیس اور هنzel بن شریبل دونوں کے ضعف کی بنا پر ضعیف قرار دیا ہے، اور علامہ نووی "شارح صحیح مسلم" لکھتے ہیں:-

کل واحد من هولاء لو انفرد قدم على  
الترمذی، مع ان الجرح مقدم على التعديل،  
و اتفق الحفاظ على تضییفه، ولا يقبل قول  
الترمذی انه حسن صحيح -

(نسب الرایہ بحوالہ بالا)

جن حضرات نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اگر ان میں سے ہر ایک خدا ہوتا ہے ایک امام ترمذی پر مقدم ہوتا، اس کے علاوہ یہ قاعده ہے کہ جرح تعديل پر مقدم ہوتی ہے، اور حفاظ حدیث اسکی تضییف پر متفق ہیں، لہذا ترمذی کا یہ قول کہ، یہ "حسن صحیح ہے" قابل قبول نہیں۔

یہ ہے اس حدیث کی اسنادی حیثیت جسے مودودی صاحب نے اپنی دلیل میں پیش کیا ہے، آپ نے دیکھا کہ اول تو اکثر حفاظ حدیث کے نزدیک یہ حدیث ضعیف اور ناقابل استدلال ہے۔

دوسرے اگر بالفرض امام ترمذی کے قول کے مطابق اسے صحیح مان لیا جائے تو

پورے ذخیرہ حدیث میں تھا یہ ایک روایت ہوگی جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جو رہن پر سک کر تاذکہ کور ہے۔

اب آپ غور فرمائیے کہ قرآن کریم نے پاؤں دھونے کا جو مرتع حکم دیا ہے اسے صرف اس ایک روایت کی بنا پر کیسے چھوڑ دیا جائے، جب کہ ائمہ

حدیث نے اپر شدید تنقید بھی کی ہے؟ آپ بھیجے دیکھ بچے ہیں کہ مسح علی الخفین کا حکم اس وقت ثابت ہوا جب اسکی احادیث متواتر کی حد تک پہنچ گئیں، اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر مسح علی الخفین کی احادیث اتنی کثرت کے ساتھ نہ ہوتیں تو پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو چھوڑنے کی کنجائش نہ تھی۔ لیکن مسح علی الجوریین کی احادیث متواتر تو کیا ہوتیں، پورے ذخیرہ حدیث میں اسکی صرف تین روایتیں ہیں، ان میں سے دو تو بالاتفاق ضعیف ہیں اور ایک کو اکثر محدثین نے ضعیف کہا ہے، صرف امام ترمذی اسے صحیح کرتے ہیں۔ ایسی روایات کی بناء پر قرآن کریم کے کسی حکم میں کوئی تخصیص یا قید پیدا نہیں کی جاسکتی، چنانچہ امام ابو بکر جصاص رحمة اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:-

”والا صل فيه انه قد ثبت ان مراد الاية  
الغسل على ما قدمنا، فلولم ترد الاثار المتواترة  
على النبي صلى الله عليه وسلم في المسح على  
الخفين لما اجزنا المسح ..... ولعلما ترد الا  
ثار في جواز المسح على الجورين في وزن  
ورودهاف المسح على الخفين ابقينا حكم  
الغسل على مراد الاية“ -

(احکام القرآن للجصاص ج ۲ ص ۲۲۸)

مکے کی حقیقت یہ ہے کہ آیت کی اصلی مراد پاؤں دھونا ہے جیسے کہ بھیچے گزر چکا، لہذا اگر آخرت مصلی اللہ علیہ وسلم سے مسح علی الخفین کی متواتر احادیث ثابت نہ ہوتیں تو ہم کبھی مسح علی الخفین کو جائز قرار نہ دیتے ..... اور چونکہ جوریین (کپڑے کے موزوں) پر صحیح کی احادیث اس وزنی طریقے سے مروی نہیں ہیں جس وزنی طریقے سے مسح علی الخفین کی احادیث مروی ہیں۔ اس لئے ہم نے وہاں آیت قرآنی کی اصل مراد بھیجی پاؤں دھونے کے حکم کو برقرار رکھا

اب صرف یہ سوال رہ جاتا ہے کہ جن حضرات صحابہ کرام سے مقول ہے کہ انہوں نے جوریں پر مسح کیا ایسا کسی اجازت دی تو ان کے اس عمل کی کیا وجہ تھی؟ اسکا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام کے ان آثار میں کہیں بھی یہ صراحت نہیں ہے کہ جوریں کچڑے کے باریک موزے سے تھے، اور جب تک یہ صراحت نہ ہو اس وقت تک ان آثار سے باریک موزوں پر مسح کا جواز کیسے ثابت ہو سکتا ہے؟ چنانچہ مشہور اہل حدیث عالم علامہ مسیح الحق صاحب عظیم آبادی لکھتے ہیں:-

ان الجورب يتخذمن الاديم وكذا من  
الصوف وكذا من القطن ويقال لكل من هذه  
انه جورب، ومن المعلوم ان هذه الرخصة  
بهذا العموم لا تثبت الا بعدان يثبت ان الجوربين  
الذين مسح عليهم النبي صلی الله علیہ وسلم  
كانا من صوف الخ

(عون المعمود ص ۶۲ ج ۱)

”یعنی جوریں کھال کے بھی ہوتے ہیں، اون کے بھی اور روپی کے بھی، اور ہر ایک کو جورب کہا جاتا ہے، اور ہر قسم کے موزے پر مسح کی اجازت اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتی جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اون کے جوریں پر مسح فرمایا۔“ بلکہ اس سے بھی زیادہ یہ ثابت ہے کہ ان حضرات نے جن جوریں پر مسح فرمایا ہے یا تو چڑے کے تھے یا اپنی موٹائی کی وجہ سے چڑے کے موزوں کی طرح تھے، اور ان میں چڑے کے موزوں کی صفات پائی جاتی تھیں، چنانچہ مصنف ابن الی شبہ میں روایت ہے:-

حدثنا هشيم قال اخبر نايونس عن الحسن  
وشعبه عن قتادة عن سعيد بن المسيب والحسن

انها قالا: يمسح على الجوربين اذا كانا  
صفيقين (مصنف ابن أبي شيبة ص ۱۸۸ ج ۱)

حضرت سعید بن میت" اور حضرت حسن بصری" فرماتے ہیں کہ جرابوں پر  
مسح جائز ہے، بشرطیکہ وہ خوب موٹی ہوں۔ واضح رہے کہ ثوب صفیق اس کپڑے  
کو کہتے ہیں جو خوب مضبوط اور دیز ہو ملاحظہ ہو قاموس اور مختار الصحاح  
وغیرہ۔

حضرت حسن بصری" اور حضرت سعید بن المیتب" دونوں جلیل القدر  
تابعین میں سے ہیں اور انہوں نے صحابہ کرام" کا عمل دیکھ کر ہی یہ فوٹی دیا  
ہے۔

لذا ان حضرات کے عمل اور فوٹی سے جوبات ثابت ہوئی وہ اس سے زائد  
نہیں کہ جو موزے بہت موٹے ہونے کی بنا پر چڑی کے اوصاف کے حال ہوں،  
ان پر مسح جائز ہے، اور اس موٹائی کی وضاحت کے لئے میں نے وہ تین شرائط ذکر کی  
ہیں کہ ایک تو ان میں پانی نہ چھپنے دوسرے وہ کسی چیز سے باندھے بغیر اپنی موٹائی  
کی پوجے سے خود کھڑے رہیں، اور تیسرا یہ کہ ان کو پہن کر میں دو سلی چلنا ممکن  
ہو، ایسے موزے چونکہ چڑی کے اوصاف کے حال ہوتے ہیں، اس لئے ان کو بھی  
اکثر فرماتے "مسح على الخفين" کی احادیث کی دلالت النص اور نذکورہ آثار  
صحابہ کی بناء پر "خفین" کے حکم میں داخل کر لیا، چنانچہ علامہ ابن الہیام  
تحریر فرماتے ہیں:-

لَا شَكَّ أَنَّ الْمَسْحَ عَلَى الْعَفْفِ عَلَى  
خَلْفِ الْقِيَاسِ، فَلَا يَصْلُحُ الْحَاقُ غَيْرِهِ بِهِ، إِلَّا إِذَا  
كَانَ بِطْرِيقِ الدِّلَالَةِ، وَهُوَانِ يَكُونُ فِي مَعْنَاهِ  
وَمَعْنَاهُ الْسَّبَاتِ لِمَحْلِ الْفَرْضِ الَّذِي هُوَ بَعْدُ مَتَابِعَة  
الشَّيْءِ فِيهِ السَّفَرُ وَغَيْرُهِ۔

(فتح التدبر ص ۱۰۹ ج ۱)

”اس میں کوئی حکم نہیں کہ مسح علی الخفین کی شرود عیت خلاف قیاس ہوئی ہے لہذا کسی دوسری چیز کو ان پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، الایہ کہ وہ دلالۃ البص کے طریقے پر خفین کے معنی میں داخل ہو، اور خفین کے معنی ایک ایسے موزے کے ہیں جنہوں نے پاؤں کو بالکل ڈھانپ رکھا ہوا اور ان میں سفر وغیرہ کے دوران مسلسل چلانا ممکن ہو۔“

لہذا فتحاء نے جور بین پر مسح کے لئے جو شرائط مقرر کی ہیں، ان کی یہ تعبیر بالکل غلط اور خلاف واقع ہے کہ حدیث میں مسح علی المجرمین کی اجازت مطلق تھی، اور انہوں نے اپنی طرف سے شرائط عائد کر کے اسے مقید کر دیا بلکہ واقع یہ ہے کہ اصولی اعتبار سے پاؤں دھونے کے فریضے کو چھوڑ کر مسح کرنے کا حکم اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس پر احادیث متواترہ موجود نہ ہوں، خفین میں چونکہ ایسی احادیث موجود تھیں، اس لئے وہاں مسح کی اجازت دیدی گئی، لیکن جور بین پر مسح کسی ایسی حدیث سے بھی ثابت نہیں جو متفق علیہ طور پر صحیح ہو، لہذا اس پر مسح کی اجازت نہیں دی جاسکتی تھی، الایہ کہ وہ جور بین خفین کی صفات کے حامل ہو کر خفین کے حکم میں بدالۃ البص داخل ہو جائیں، اور چونکہ صحابہؓ و تابعین سے ایسے ہی موزوں پر مسح ثابت تھا، اس لئے بیشتر فتحاء نے اسکی اجازت دی۔ اور ”خفین“ کی بنیادی صفات کو نہ کروہ تین شرائط کے ذریعہ بیان کر دیا۔ اور اسپر تمام ائمہ مجتہدین کا اجماع منعقد ہو گیا۔

جہاں تک علامہ ابن حزمؓ یا علامہ ابن تیمیہؓ اور علامہ ابن قیمؓ کا تعلق ہے، ان کا مقام بلند اپنی جگہ ہے لیکن انہوں نے بت سے مسائل میں جمیور امت سے الگ راہ اختیار کی ہے جسے امت نے بحیثیت مجموعی قبل نہیں کیا، بالخصوص اس مسئلے میں تو انہوں نے اپنے مسلک پر کوئی دلیل بھی نہیں دی۔ لہذا پوری امت کے فتحاء، محدثین اور مجتہدین کے مقابلے میں صرف ان تین حضرات کی

رائے پر عمل کر کے پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو ترک کر دنا ایک سکھیں جلات ہے اور اس "اجتہاد" کا تو کوئی جواب نہیں ہے کہ "اگر پاؤں پر کپڑا پیٹ کر بھی مسح کر لیا جائے تو اس پر بھی مسح جائز ہے۔" ساری امت کے تمام فقہاء، تمام محدثین اور تمام مجتہدین کے بارے میں تو یہ الام ہے کہ ان کے اس قول کا کوئی مأخذ نہیں، حالانکہ ان کے ناقابل ائمہ ولائل آپ یچھے دیکھے چکے ہیں اور دوسری طرف اپنا خود "اجتہاد" یہ ہے کہ بلاوجہ پاؤں پر کپڑا پیٹ کر اپر بھی مسح کیا جاسکتا ہے۔ کیا اس لایتی حرکت کی خاطر پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو ترک کرنے کا بھی کوئی مأخذ ہے؟

آپ نے جناب سید ابوالا علی مودودی صاحب کی جو عبارت نقل فرمائی ہے اس میں چونکہ جو توں پر مسح کرنے کا بھی ذکر ہے، اس نے اسکی حقیقت بھی آخر میں مختصر اعرض ہے۔

جور بین اگر موٹے ہوں تو ان پر مسح کرنے کے تبعض فقہاء قائل بھی ہیں، لیکن جو توں پر مسح کرنا تو کسی بھی امام کے نہ ہب میں جائز نہیں:-

"لِمْ يَذْهَبَ أَحَدٌ مِّنَ الْأَئْمَةِ إِلَى جَوَازِ

المسح عَلَى النَّعْلَيْنِ

(محدث السنن ص ۲۳۷ ج ۱)

ائمه میں سے کوئی بھی جو توں پر مسح کرنے کا قائل نہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو توں پر مسح کرنا اس وقت ثابت ہے جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پسلے ہی سے بادضوبوتے تھے، لیکن نئی نماز کے لئے تازہ وضو فرماتے تھے، ایسی حالت میں چونکہ وضو پسلے سے ہوتا تھا، اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پاؤں دھونے کے بجائے اپنے جو توں پر ہاتھ پھیر لیتے تھے، چنانچہ صحیح ابن حزمہ میں روایت ہے:-

عن علی انه دعا بکوز من ماء ثم توضا  
وضوء خفينا ومسح على نعليه،  
ثم قال هكذا وضوء رسول الله صلی اللہ  
علیہ وسلم للطاهر مالم يحدث.

(صحیح ابن حیۃ" میں ۱۰۰ ج ۱ باب ۱۵۳ ص ۳۰۰)

"حضرت علیؑ نے پانی کا ایک گلاس مٹکوا یا، اور بہت مختصر وضو کیا اور اپنے جو توں پر مسح کیا، پھر فرمایا: طبارت کی حالت میں جب تک وضو نہ ٹوٹا ہو، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح وضو فرمایا کرتے تھے۔ اس وضاحت کے بعد "جو توں پر مسح" ثابت کرنے والی روایات سے بے وضو آدمی کے لئے جو توں پر مسح کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

## اللہذا

اس کے تمام مستند فقیاء و مجتہدین کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ باریک موزے جن سے پانی چھن جاتا ہو، یادہ کسی چیز سے باندھے بغیر پنڈل پر کھڑے نہ رہتے ہوں، یا ان میں میل دو میل مسلسل چنان ممکن نہ ہو، ان پر مسح جائز نہیں ہے اور نہ جو توں پر مسح درست ہے۔ اور چونکہ ہمارے زمانے میں جو سوتی، اولی، نائکیوں کے موزے رائج ہیں وہ باریک ہوتے ہیں اور ان میں مذکورہ اوصاف نہیں پائے جاتے، اس لئے ان پر مسح کسی حال میں جائز نہیں ہے، اور جو شخص ایسا کرے

گا تو امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام احمد بلکہ کسی بھی مجتہد کے مسلک  
میں اسکا دفعہ صحیح نہیں ہو گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب

احقر محمد تھی مثانی عنی عنہ

(بشكريہ مہماںہ البلاغ، جلدی الاولی ۱۳۹۷ھ)

اللَّهُمَّ إِنِّي مُنْتَهِيٌ إِلَيْكَ وَمُنْتَهِيٌ إِلَيْكَ مُنْتَهِيٌ إِلَيْكَ وَمُنْتَهِيٌ إِلَيْكَ

تا خیر کن کی وہ مقدار کیا ہے؟

جس سے سجدہ سہو واجب ہو

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ

ضبط و ترتیب  
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلیشورز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسُكُمْ لَا يُضُرُّكُمْ كُمْ مِنْ ضَلَالٍ إِذَا هُدُيْتُمْ  
إِلَيْهِ اللَّهُ مُرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ  
(الرَّحْمَنُ ۖ ۲۲)

اے ایمان والو! تم اپنے آپ کی خبر لو، اگر تم سیدھے راستے پر آگئے  
(تم نے ہدایت حاصل کر لی۔ صحیح راستہ اختیار کر لیا) تو جلوگ گمراہ ہیں۔  
ان کی گمراہی تمہیں کوئی نقصان نہیں پہنچائے گی۔ تم سب کو اللہ کی طرف لوٹا ہے  
وہاں پر اللہ تعالیٰ تمہیں بتائیں گے کہ تم دنیا کے اندر کیا کرتے رہے ہو۔

تاخیر کن کی وہ مقدار کیا ہے  
جس سے سجدہ سہو واجب ہو؟

سوال:

منیہ المصلی میں لکھا ہے کہ پہلی رکعت اور تیسرا رکعت میں محض بیٹھنے سے سجدہ سو لازم آتا ہے اور یہ عبارت ہے ویجب سجدة السهو بمجرد الجلوس اور صاحب مفتاح الصلوة نے ایک تسبیح کی مقدار بیٹھنے کا قید لگائی ہے۔ اور شایی نے لکھا ہے کہ مجرد جلوس موجب سو نہیں ہے لیکن بقدر جلسہ استراحت اگر سوا کوئی شخص جلسے کرے تو سجدہ سو واجب نہیں کیونکہ یہ جلسہ استراحت کا اختلاف میں الشافعیہ والحنفیہ اختلاف فی السننیہ و عدم السننیہ ہے پس جس نے جلسہ استراحت کی مقدار جلسہ کیا اس نے سوا ترک سنت کیا اور سجدہ سو ترک واجب سے ہوتا ہے نہ ترک سنت سے۔ خود مجھے ایسا اتفاق ایک مرتبہ ہو گیا تو میں نے شایی کی رائے کو راجح سمجھ کر اس

پر عمل کر لیا تھا مگر پھر بھی اپنے ہی کو اس مسئلہ میں پورا اطمینان نہیں ہے اسلئے یہ معلوم کرنا ہے کہ اس مسئلہ میں حضور کی کیا تحقیق ہے۔

### جواب از مولانا اشرف علی تھانوی رحمة اللہ علیہ

الجواب مجھ کو بھی مدت سے تردد ہے مگر عمل اس پر ہے کہ ب مجرد

جلوس سجدہ سو کرتا ہوں لا لانہ ترک السنۃ بل لان فیہ التاخیر فی القيام۔ اور ایک تسبیح کی مقدار تو عادۃ جلوس ہو ہی جاتا ہے اس میں ذرا غور کیجئے ۲۰ ذیقعدہ ۱۳۳۳ھ (امداد الفتاوی ج ۱ ص ۲۵۱)

### تحقیق! از مولانا محمد تقی عثمانی مد ظلم

اقول و بالله آستین: - عبارات ذیل زیر بحث مسئلے میں قابل

غور ہیں:-

(۱) قال فی ملتقی الا بحر ویجب ان یقرافی رکوع اوقعود او قدم رکنا او اخره او کرره او غیره او جبیا او ترکه کر کوع قبل القراءة و تاخیر القيام الى الثالثة بزيادة على التشهد، وقال شاربه العلامہ شیخ زادہ واختلقوانی مقدار الزیادة فتال بعضهم بزيادة حرف وكلام المصنف بشیرالی هذَا و قال بعضهم بقدر رکن وهو الصیح کما فی اکثر الکتب (مجموع الانہر ص ۱۳۸ ج ۱)

(۲) وقال تجھے شارحہ العلامہ ابن عابدین بقدر رکن (باجواہ المسطورة)

(۳) قال الا مام ظهير الدين المرغيني لا يجب  
بقوله اللهم صل على محمد وآله المعتبر مقدار ما يودي فيه ركنا  
كذا في الظهيرية (برجندی شرح دقاہی ص ۱۳۹ ج ۱)

(۲) قال ابن البزار الكردي سهابي صلوته انها الظهر  
او الغصر او غير ذلك ان تفكير قبر ما يودي فيه ركنا کالرکوع لزم  
ان قليلا فان شک في صلوة صلاة ها الخ  
(المجموع على باشندیہ ص ۲۰ ج ۲)

ان تمام عبارات سے مشترکہ طور پر یہ نتیجہ لکھا ہے کہ تأخیر واجب کی مقدار  
اکثر فقیہاء نے یہ قرار دی ہے کہ اتنی دیر تأخیر ہو جائے جس میں کلی رکن نماز  
مشلا رکوع یا سجده وغیرہ ادا ہو سکے، اور وہ تین مرتبہ سچوان بین العظیم کرنے کے  
وقت میں ہوتا ہے، به صرح الطھطاوی " فی حاشیتہ علی  
المرافی حيث قال ولم يبينوا قدر الرکن وعلى قیاس ما تقدم ان  
يعتبر الرکن مع سنته وهو مقدر بثلاث تسبيحات  
(طھطاوی ص ۲۵۸ ج ۱)

اس قول کے علاوہ بھی بہت سے اقوال ذکر کئے گئے ہیں جن میں سے یاد  
مرجوح ہیں یاد ہیں کہ جن کامال یہی نہ کھتا ہے۔

صاحب تحریر الابصار نے اس مسئلہ کو دو جگہ ذکر کیا ہے۔ اور بظاہر دونوں  
میں تعارض معلوم ہوتا ہے، باب صفة الصلوة میں ان کی عبارت یہ ہے  
(فان زاد عاماً ذکرہ) فتجب الاعادة (او ساہیا وجب علیہ سجود  
السھوا ذاق اللهم صل علی محمد) فقط (علی المذهب) المفتی  
نہ لا الخصوص الصلوة بل لتأخیر القیام (شامی ص ۷۷ ج ۱) اس کے  
تحت علامہ شامی نے کئی اقوال نقل کر کے بحر، زیلیعی، شرح منیہ بکیری، وغیرہ  
سے اسی کو صحیح قرار دیا ہے، اور علامہ رملی اور شرح منیہ صہیری سے وعلی ال محمدی

زیادتی کا منع ہونا ذکر کیا ہے۔

اور باب سبود السهو میں صاحب تحریر فرماتے ہیں

(وتا خیر قیام الی الثالثة بزيادة علی التبھد بقدر رکن) اور صاحب درختار نے لکھا ہے و قیل بعرف وفی الزیلعنی الاصح تعارض کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا (قوله و الزیلعنی الخ) جزم یہ المصنف فی متنہ فی فعل اذا اراد الشروع وقال انه السذهب

واختاره فی البحر. تبعا للخلاصة والخانية والظاهر انه لا ينافي قول المصنف هنا بقدر رکن تامیل (شامی ص ۲۹۲ ج ۱) جس سے معلوم ہوا کہ اللہم صل علی محمد اور بقدر رکن دونوں اقوال کا حاصل اور مال ایک ہی لکھا ہے، تو گویا جس جس نے اللہم صل علی محمد کو مقدار تاخیر قرار دیا ہے اس نے بقدر رکن کے قول کے ہمایع کوئی بات نہیں کی، و بالعكس۔

زیادتی وہ عبارت جو منیۃ المصلی میں ہے کہ اگر کوئی شخص پہلی یا تیسرا رکعت کے آخر میں بیٹھے جائے تو مطلق بیٹھے جانے ہی سے سجدہ سووا جب ہو جائے گا، خواہ مقدار رکن بیٹھا ہو یا نہیں۔ اسی طرح اس میں یہ بھی ہے کہ جسے استراحت سے سجدہ سو لازم آ جائیگا، (کبیری ص ۲۲۲) سواں بارہ میں تحقیق ہے جو درختار اور روالمحترمین لکھی گئی وہ وہی:

(۱) قال العلامہ الحسکفی فی واجبات الصلوٰۃ و ترک قعود قبل ثانیة او رابعة وكل زیادۃ تخلل بین الفرضین۔ وقال الشامی تھنہ و کذا القعدۃ فی اخر الرکعۃ الا ولی او الثالثة فیجب ترکھا و یلزم میں فعلها ایضا

تاخير القيام الى الثانية او الرابعة عن محله وهذا اذا كانت التعددة طويلة اما الجلسة الخفيفة التي استج بها الشافعى

فتركتها غير واجب عند نابل هوالا فضل - (شانى من ٣٣٨ ج ١)

(٢) قال في الدر المختار و يكابر للنفوس على صدور قد ميه بلا اعتقاد و قعود استراحة ولو فعل لا باس، وقال الشامى

تحته قال شمس الانة الحلواني الخلاف في الا نفضل حتى لو فعل كما هو مذهبه لا باس به عندنا كذلك المعيط ام قال في الحلة والا شبه انه سنته او مستحب عند عدم الفذر و يكره فعله تنز به المحن للبس به عذرا ه وتبعه في البحر — اقول ولا بنا في هذا ماقدمه الشارح في الواجبات حيث ذكر منها ترك قعود قبل ثانية ورابعة لأن ذاك معمول على القعود الطويل (روى الحنفية من ٣٣٧ ج ١)

اللئے ان عبارات سے معلوم ہوا کہ درکعبتوں کے درمیان جلسہ خفیف عمراً جائز ہے اور شامی کی تصریح کے مطابق ترک قعود جو واجب ہے، وہ قعود طویل ہے، قصیر نہیں۔ اور درایت کا مقتضی بھی یہی ہے کیونکہ یہ فعل عمراً جائز ہے تو سوہا بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے، یہی چونکہ یہ قول "لقدر رکن" کی تقدیر کے مطابق ہے اس لئے اسی کو ترجیح ہونا چاہئے — اور جب اس درایت کے ساتھ شامی کی یہ روایت بھی مل گئی تو اس دعوے میں مزید قوت پیدا ہو گئی اور خود علامہ ابراہیم حلی کی تصریح علامہ شامی نے نقل فرمائی ہے کہ عن شرح المنیۃ انه لا ينبغي ان یسدى عن الدرایۃ ای الدلیل اذا واقتھا روایۃ۔

خلاصہ یہ کہ جو مقدار جل اسٹراحت کی شافعی کے میان مسنون ہے اس مقدار  
تک بیٹھنے سے بجدہ سولازم نہ آنا چاہئے۔

ہزاما بدالی والله سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب

احقر قدر تھی عثمانی غفرانیہ

یکم محرم المرام ۱۴۸۰

المواقب صحیح

بنده کوئی فرق عنیغ نہ

المواقب صحیح  
بنده کوئی فرق عنیغ نہ

# رمضان میں نفل کی جماعت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مظلہم

ضبط و ترتیب  
محمد عبد اللہ میمن

میمن اسلامک پبلیشورز

## عرض ناشر

۱۹۵۹ء میں ایک صاحب "محمود حسن" نے رمضان المبارک میں نقل کی جماعت سے متعلق ایک استفتاء حضرت مولانا محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں ارسال کیا تھا۔ اور استفتاء کے ساتھ اسی مسئلہ سے متعلق حضرت مولانا حسین احمد مدñی رحمۃ اللہ علیہ کا تحریر کردہ جواب بھی ارسال کیا، حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ استفتاء جواب کے لئے اپنے فائق اور لائق صاحبزادے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مظلہم کے سپرد کیا۔ جو اس وقت دورہ حدیث میں داخلہ لینے والے تھے۔ گویا کہ اس وقت ان کا ضابطہ کا طالب علمانہ دور بھی ختم نہیں ہوا تھا۔ حضرت مولانا مظلہم نے اپنے والد محترم کے ایماء پر اس استفتاء کا تحقیقی جواب تحریر فرمایا۔ جو پیش خدمت ہے۔

# رمضان میں نفل کی جماعت

## الاستفتاء

در خدمت حضرت مولانا مفتی محمد شفیع ماحب رحمۃ اللہ علیہ

س: حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک فتویٰ "الجمعیۃ شیعۃ الاسلام نمبر" میں شائع ہوا ہے، جس میں رمضان میں تجدی کی نماز تذاعی کے ساتھ بھی افضل ہونا درج ہے، اور حضرت مکہوں قدس اللہ سرہ نے فتاویٰ رشیدیہ میں رمضان میں تجدی کی جماعت کو اگر بالتدابی ہو، مکروہ تحریکی بتلایا ہے۔ اس کو حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے قول مرجوح پر مبنی قرار دیا ہے، میں نے بت مارے حضرات کو لکھا، کسی کے یہاں سے فیصلہ کن جواب موصول نہیں ہوا، بجز حضرت والا کے اس وقت اس کے متعلق کیس سے مجھے اس کی تدقیق بھی نہیں ہے، بڑے بڑے کام کے مفتی حضرات چل بے، مسئلہ زیر بحث بنت اہم ہے۔ اس کی وجہ سے ایک نیا باب پدعت کا کھل جانے کا اندر شہ ہے، خود مجھے بھی تردد پیدا ہو گیا، یہاں گزشتہ رمضان میں پچاس سانچھ بھی کبھی سو سے زائد آدمی تجدی کی نماز جماعت سے ادا کرنے لگے، اس کا اہتمام ہونے لگا، میں نہ شریک ہوا، نہ کسی کو شریک ہونے کو کہا، نہ کسی کو منع کیا۔ البتہ اپنے احباب خود ہی دریافت کرتے تو ان سے کہہ دیتا تھا کہ فقیماء تو مطلق طور پر تذاعی کو نوافل میں مکروہ ہی لکھتے ہیں۔ ہمارے اکابر میں سے کسی کا عمل بھی مجھے اس کے متعلق سننے میں نہیں

حضرت والا ذرا منصل طور پر حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل کے متعلق کچھ تحریر فرمادیں۔ اگرچہ حضرت والا کو تکلیف ہو گی، لیکن کیا کیا جائے، کسی سے اطمینان بخش جواب نہیں ملا۔

حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب مسلک ہے۔  
کہ ترین بنہ محمد حسن عثی عنہ کراچی۔

جواب از حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ

منقول از "شیخ الاسلام نبیر" صفحه ۵۳ روزنامه الجمعیة، دهلي  
جواب سوال از جماعت نوافل در رمضان غیر رایج - (منقول از مکتوبات  
محظوظ) (۱)

”فتح القدر“ ج ١، باب الاستقاء ص ٣٣٨ میں ہے۔  
 وقد صدر الحاکمہ ایضاً باب صلوٰۃ الکسوف میں، الکافی بقولہ  
 ”ویکرہ صلوٰۃ التطوع جماعة مداخل قیام رمضان وصلوة  
 الکسوف، وهذا خلاف ما ذكره شیخ الاسلام“  
 اور روا المختارج صفحہ ٥٢٣ پر ہے: ”تلت ویویدہ ایضاً ما فی  
 البدائع میں قوله اذ الجماعة فی التطوع لیست بسنة الا فی قیام  
 رمضان اہ، وفيه والنفل بالجماعۃ غیر مستحب، لانه لم یفعله  
 الصحابة فی غير رمضان“ اہ۔

ذکورہ بالانصوص میں قیام رمضان کی تصریح فرمائی گئی ہے، اس کی تفصیل تراویح کے ساتھ نہیں کی گئی، چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تیسرا شب تک اور صحابہ کرام سے آخری شب تک نوافل با جماعت پڑھنا منتقل ہے، جیسا کہ موطا امام مالک میں بکثرت مردی ہے، اس لئے تمام وہ نوافل جو رمضان کی راتوں میں پڑھے جائیں، خواہ تراویح ہوں، یا تجد، اوائل شب میں ہوں، یا واخر شب میں، جماعت کی اجازت ہوگی۔

موٹا امام مالک صفحہ ۱۱۱ میں ہے:

”قالَ مُحَمَّدٌ : وَبِهَذَا نَاخِذُهُ، لَا يَسْرُ بِالصَّلَةِ“

في شهر رمضان ان يصلى الناس بامام  
تطوعا، لأن المسلمين قد اجمعوا على  
ذلك اه

فتح الباري ج رابع صفحه ٢١٥ باب "فضل من قام رمضان" میں ہے  
 "ای قیام لیالیہ مصلیا، و المراد من قیام  
 اللیل ما یحصل به مطلق الیام، کیا قد مناہ فی  
 التھجد سواء کان قليلا او کثیرا، وذکر  
 انوی ان المراد بقام رمضان صلوة التراویح،  
 یعنی انه یحصل بها المطلوب من الیام،  
 لان قیام رمضان لا یکون الا بها، واغرب الکرمائی  
 فقال : اتفقوا على ان المراد بقام رمضان  
 صلوة التراویح اهـ. قلت : قال انوی  
 المراد بقام رمضان صلوة التراویح،  
 ولكن اتفاق من این اخذه بل المراد من قیام  
 اللیل ما یحصل به بیطلق الیام، سواء کان  
 قليلا او کثیرا، اهـ و قال

العینی حج فی الجزء الاول صفحه ٢٨١ من کتاب  
 الایمان من عددة القاری مانصہ، و یعنی من  
 قام رمضان من قام بالطاعة فی لیال رمضان  
 و یقال یرید صلوة التراویح، و قال بعضهم،  
 لا یختص ذلک بصلوة التراویح، بل فی ای  
 وقت صلی تطوعا حصل له ذلک  
 الفضل" اهـ

نحوں مذکورہ بالا سے مندرجہ ذیل امور معلوم ہوتے ہیں:  
 (۱) ہر لفظ نماز کی جماعت مطلقاً کمروہ نہیں ہے۔ بلکہ اس سے کچھ  
 مستثنیات بھی ہیں۔

(۲) مستثنیات میں لفظ قیام رمضان اور کسوف کو ذکر کیا ہے۔  
 (۳) امام محمد، اور حاکم اور صاحب بذاق وغیرہ معتقدین نے (رحمہم اللہ تعالیٰ) لفظ قیام رمضان ذکر فرمایا ہے، جو کہ مخصوص بالترادع نہیں ہے۔  
 (۴) قیام رمضان کو مخصوص بالترادع کرنا قول مرجوح ہے۔ جو کہ علامہ کرمانی اور علامہ نووی رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے، اس کے خلاف حافظ ابن حجر عسقلانی اور امام عینی رحمہم اللہ تعالیٰ قیام رمضان سے تمام نوافل مراد لے رہے ہیں خواہ تراویح ہو یا تجدید ہو، یادگیر نوافل۔ اور امام نووی کے قول کو مول قرار دیتے ہوئے اپنے قول کی طرف لوٹاتے ہیں، اور کرمانی کے قول کو غریب اور مخدوش فرمادیتے ہیں۔ اور یہی امر مدلول مطابقی بھی ہے۔

ہنابریں فتاویٰ رشیدیہ کی تصریح جلد ثانی صفحہ ۵۹ اور جلد اول صفحہ ۳۹ جس میں مستثنیات کو مختصر تراویح کے ساتھ کیا گیا ہے، قول مرجوح پر ہی ہے، پس رمضان کی جملہ نوافل کی جماعت، خواہ بالتداعی ہو۔ یا بلا تداعی، سب ماذون نیہ بلکہ مستحب ہو گی، اور ”من قام رمضان“ کے تحت کے تحت داخل ہو گی، اس پر نکیر کرنا غیر صحیح ہو گا، بلکہ جملہ طاعات، طواف نفل یا عمرہ نائلہ وغیرہ اسی میں محسوب اور مرغوب فیہ قرار دیتے جائیں گے۔ کما ذکر العینی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

ہم نے حضرت قطب العالم حاجی امداد اللہ صاحب قدس اللہ سرہ العزیز کا عمل بھی کہ معظمه میں اسی پر پایا ہے۔ اور حضرت شیخ السند مولانا محمود الحسن صاحب قدس اللہ سرہ العزیز کا بھی یہی معمول تھا۔ اور حریمین شریفین میں قدیم سے عمل سنت عشریہ وغیرہ کا جو کہ بالخصوص شوافع، اور چالیس رکعت کا عمل جو کہ موالک کا معمول ہے تھا، اور اہل مکہ کا تدیکی عمل ہر ترویج پر اس بیرون طواف کا اسی کا مowieed ہے۔ واللہ اعلم

نگ اسلام

حسین احمد غفرلہ

۱۹/ ذی الحجه ۱۴۳۷ھ دارالعلوم دیوبند

خط کا جواب از مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ  
کرم بندہ، السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ۔

یہ معالمه نفس مسئلہ کی حیثیت سے تو پچھا اہم نہ تھا، لیکن حضرت مولانا مفتی کے فتویٰ پر تفید کی حیثیت سے اس کو اتنا ممکن بنا دیا کہ اس میں کافی بحث و تحقیق کے بغیر قلم امتحانا مشکل تھا، رمضان میں بمحض سے بالکل یہ کام نہیں ہوتا، اس نے اپنے چھوٹے لڑکے محمد تقیٰ سلمہ کو جو اس سال دوزہ حدیث میں شریک ہونے والا ہے، یہ مسئلہ حوالے کیا، خیال یہ تھا کہ اس کو مشق ہو گی، اور کتابوں کے حوالے یہ نکال کر پیش کر دے گا تو پھر میں کچھ لکھوں گا، مگر ماشاء اللہ یہ لڑکا ذہین ہے، اس نے تمام کتابوں کے حوالے بھی بغیر میری کسی امداد کے نکالے۔ پھر ان کے اقتباسات لے کر خود ہی ایک تحریر لکھ دی، اب جو تحریر دیکھی تو میری نظر میں بالکل کافی و اونی تھی، اس نے اسی پر تصدیق لکھ دی، وہ بسیج رہا ہوں۔

والسلام

بندہ محمد شفیع عفاف اللہ عنہ

۱۳۷۸ / شوال

## جواب حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی الجواب وهو الموقف للصواب

تاریخ، استقاء اور کوف کے علاوہ دوسری نفلوں کی جماعت اگر بالتداعی ہو تو بہر صورت مکروہ تحریکی ہے، خواہ وہ نظیں رمضان میں پڑھی جائیں، یا غیر رمضان میں، یعنی مسلک عام فقماء و محدثین کا ہے، اور اسی پر سلف صالحین کا فتویٰ اور تعامل رہا ہے۔

(۱) بداع الصنائع میں ہے:

”اذا صلوا التراویح ثم ارادوا ان يصلوها  
ثانياً يصلون فرادی لا بجماعۃ،  
لان الثانية تطوع مطلق والتطوع المطلق  
(بدائع الصنائع ج ۱ ص ۲۹۰)

علامہ ابن نجیم ”فرماتے ہیں:

”ولو صلوا التراویح، ثم ارادوا ان يصلوها  
ثانياً يصلون فرادی“ اہ  
(ابوالرائق ج ۲ ص ۲۷)

فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے:

ولو صلوا التراویح ثم ارادوا ان يصلوها  
ثانياً يصلون فرادی ”کذای  
التارخانیة“ (عالمگیریہ ج ۱ ص ۱۲۳)

فتاویٰ برازیہ میں ہے:

صلوا بجماعۃ، ثم ارادوا اعادتھا بجماعۃ یکرہ،  
لان النقل بجماعۃ علی التداعی یکرہ الا

بالنص " آہ -

(برائیہ ملی حامش الہندی، ج ۳ ص ۳۱)

ذکورہ الصدر نصوص سے معلوم ہوا کہ تراویح کا اعادہ جماعت کے ساتھ جائز نہیں، اور بائیع و فتاوی بزاری میں اس کی علت کی تصریح بھی فرمادی گئی کہ دوسری مرتبہ پڑھی جانے والی تراویح نفل مطلق (یعنی وہ نفل جس کے اندر جماعت کی نص نہیں ملتی) ہو جائے گی، اور نفل مطلق جماعت کے ساتھ مکروہ (تحریکی) ہے، تو معلوم ہوا کہ حضرات فتحاء کے نزدیک نفل کی جماعت (علی التدابی) بہر صورت مکروہ ہے۔ خواہ رمضان میں ہو۔ یا غیر رمضان میں۔ کیونکہ اگر رمضان کی نفلیں علی الاطلاق اس حکم سے مستثنی ہوتیں تو تراویح کا اعادہ جماعت کے ساتھ ناجائز ہوتا، کما ہو ظاہر۔

(۲) علامہ طاہر بن عبدالرشید بخاری "خلاصة الفتاوی" میں تحریر فرماتے ہیں:

"ولیزاد علی العشرين بالجماعۃ یکرہ عندنا  
بناء علی ان صلوة التطوع  
بالجماعۃ مکروہ"

(خلاصۃ الفتاوی، ج ۱ ص ۶۳)

اگر رمضان کی نفلیں جماعت کے ساتھ علی الاطلاق جائز ہوتیں تو میں سے زیادہ رکعتیں بالجماعۃ مکروہ نہ ہوتیں۔

(۳) در بخاری میں ہے:-

و لا يصلی الوتر ولا التطوع بجماعۃ خارج رمضان ای یکرہ ذلك لو  
على سبیل التداعی بان یقتدی اربعة بواحد، کمای الدور"

(شای ج ۱ ص ۲۲۳)

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

والنفل بالجماعۃ غیر مستحب، لانه لم تفعله

(روا المختار ج ۱ ص ۲۲۳)

علامہ کاسانی "تحریر فرماتے ہیں :-

الجماعۃ فی التطوع لیست بسنة الای قیام  
رمضان وفی الفرض واجبة او سنۃ موکدة" (بدائع الصنائع ج ۱ ص ۲۹۸)

محقق ابن حامد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :-

وقد صرخ الحاکم ایضا فی باب صلوة  
الکسوف من الکافی بقوله "ویکرہ صلوة  
التطوع جماعة مداخلا قیام رمضان و صلاة  
الکسوف" (تیج التدیرین ج ۱ ص ۲۲۸)

نصوص مذکورہ بالایم صلوة النفل بالجماعۃ کی کراہت کے حکم سے قیام رمضان کو  
متنقی کیا گیا، اور تراویح کے بجائے قیام رمضان کا لفظ استعمال کیا ہے۔ جس  
کے عموم سے شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم صرف غیر رمضان کے لئے مخصوص ہے،  
لیکن دراصل یہ قیام رمضان کا لفظ (عرف فقهاء کے اعتبار سے بالخصوص مسئلہ  
جماعت میں) عام نہیں، بلکہ تراویح کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیسا کہ انشاء اللہ ہم  
عذریب بالتفصیل بیان کریں گے، واللہ الموفق۔

(۲) حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب "شرح موطا میں فرماتے  
ہیں کہ :-

قال الزرقانی رحمة الله ظاهروه (ای حدیث  
افضل الصلوة صلوتکم فی بیوتکم الا  
السکتبة) یشتمل کل نفل، لکنہ محمول علی  
مالا یشرع له التجمیع کا التراویح والعیدین، اما  
(اویز السالکین ج ۲ ص ۷)

حضرت الشیخ مولانا خلیل احمد سانپوری "شرح ابو داؤد میں لکھتے ہیں: فان خیر صلاة المرء وهذا عام لجميع النوافل والسنة الا النوافل التي من شعائر الاسلام كالعيدين والكسوف والاستسقاء، قلت: وهذا يدل على ان صلوة التراویح فی البت افضل، والجواب عن الذين قالوا بافضلیتهما المسجد جماعة ان رسول الله صلی الله علیہ وسلم قال ذلک لخوف الاقراض، فاذا زال الخوف بوفاته علیہ السلام ارتفع المانع، وصار فعله فی المسجد افضل، فاشبہ صلاة العید"

(بذل العجه ور ۲۲ ص ۳۳۶)

ان نصوص میں لفظ تراویح استعمال کیا گیا ہے۔ قیام رمضان نہیں کہ اس کے عموم سے عموم حکم کا شہر ہو۔

(۵) عنایہ شرح هدایہ میں ہے:-

(فصل بی قیام شهر رمضان) ذکر التراویح فی فصل علی حدۃ لا ختصاصها بمالیس "لمطلق النوافل"

(عتابہ علی ہاشم الحجج ص ۳۳۳)

ابحراائق میں ہے:-

(تحت قول الکنز "و سن بی رمضان عشرون رکعہ" الخ) بیان لصلوة التراویح، و اعلام یہ ذکر هامع السن الموکدة قبل النوافل المطلقة لکثرة شعبها ولا ختصاصها بحکم من بین سائر السن و النوافل "و هو الاداء بجماعۃ"

(ابحراائق ص ۲۷ ج ۲)

اس سے معلوم ہوا کہ تراویح کا جماعت سے ادا کیا جانا تمام سنن و نوافل کے مقابلے میں اس کی خصوصیت ہے۔

(۲) فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

ویستحب اداء ها (ای التراویح)  
بالجماعة، وقال مالک حج والشافعی حج في القدیم:  
الانفراد افضل کسانر السن، انتهى۔ وفيه بعد  
ذلك۔ والصحيح ان اداء ها بالجماعة في  
المسجد افضل، لأن فيه تکثیر للجماعة، وكذلك  
في المكتوبات"

(خاتیہ علی حامش المہندیہ ج ۱ ص ۲۱۳)

پہلی نص میں اشارہ فرمادیا گیا کہ تراویح اور چند اور منصوص سنن کے علاوہ تمام سنن میں ہم بھی شافع وغیرہم کے قدیمی قول سے متفق ہیں کہ اس میں انفراد افضل ہے۔ دوسری نص میں فرمایا گیا کہ تراویح اس حکم میں مکتوبات کی شریک ہے، اگر رمضان میں کبیہ نفلوں میں بھی جماعت جائز ہوتی تو تصریح کر دی جاتی۔

(۷) حضرت مولانا تاریشید احمد گنگوہی قدس اللہ سرہ العزز تحریر فرماتے ہیں:

”جماعت نوافل کی سوائے ان موقع کے کہ حدیث سے مثبت ہیں، مکرہ تحریکی ہے، فتنہ میں لکھا ہے کہ اگر مذمیع ہو، اور مراد مذمیع سے چار آدمی کا ہوتا ہے، پس جماعت صلوٰۃ کسوف، استقاء، تراویح کی درست اور باقی سب مکروہ ہیں، کذافی کتب الفقه“

(فتاویٰ رشیدیہ ص ۲۸۹)

حضرت حکیم الامم مولانا تھانوی قدس اللہ سرہ شہینہ کے مناسد بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”شنا اگر تراویح کے بعد یہ عمل ہو تو نفل کی جماعت مجمع کثیر کے ساتھ ہوتا، جو کہ مکروہ ہے“

(امداد الفتاوی مص ۳۰۰ ج ۱)

ان حضرات نے بالکل تصریح اور وضاحت کے ساتھ بیان فرمادیا کہ نفل کی جماعت (تراویح کے سوا) رمضان میں بھی اسی طرح ناجائز ہے جس طرح غیر رمضان میں۔

(۸) ان روایات کے علاوہ درایت بھی اس کی مقتضی ہے کہ نفل با جماعت رمضان میں بھی جائز نہ ہو، اس لئے کہ تراویح کی جماعت خلاف قیاس ہے کیونکہ تراویح نطویات میں سے ہے۔ اور تطوعات میں اخفاء مطلوب ہے۔ برخلاف فرائض کے۔ اسی لئے تطوعات کوئہ صرف بلا جماعت، بلکہ گھر میں پڑھنا افضل ہے۔

جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں ارشاد فرمایا:

صلوة المرء فی بیته افضل من صلواته فی

مسجدی هذلا الا المكتوبة“

تو ثابت ہوا کہ تراویح کی جماعت خلاف قیاس ہے۔ اور یہ اصول کا مسئلہ قاعدہ ہے کہ ”امر خلاف قیاس اپنے مورد پر محصر رہتا ہے“ اس پر قیاس کر کے کسی دوسرے سلسلے کو اسی کے حکم میں کر دینا جائز نہیں۔ اب دیکھایا ہے کہ نوافل میں جماعت کا مورد کیا کیا ہیں؟ نوافل میں جماعت کا مورد صلوة الکسوف، صلوا الاستقاء اور صلوة العیدین (علی قول من عذر حامن النوافل) اور صلوة التراویح ہیں، رمضان کی کسی اور نفل شنا تجد وغیرہ میں کسی کسی سے جماعت منقول نہیں۔ البتہ ایک دو روایتیں اس قسم کی ملتی ہیں۔ لیکن وہاں پر جماعت لا علی سبیل التدائی ہے۔ جو با اتفاق بہم صورت جائز ہے، شنا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا وہ مشہور واقعہ جس میں وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تجد میں مشغول تھے، تو میں آپ کے پائیں پہلو میں

جاکر کہا ہو گیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے (ایک روایت کے مطابق ہاتھ سے) پکڑ کر دائیں جانب گھا دیا، اس میں متقدی صرف حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما ہیں۔ چنانچہ حضرت شیخ مولانا اور شاہ کشیری قدس اللہ سرہ العزیز کی تقریر ترمذی میں ہے کہ:

”وَبَيْنَ التَّرَوِيْعِ وَالْتَّهَجِدِ فِي عَهْدِهِ عَلَيْهِ  
السَّلَامُ لَمْ يَكُنْ فَرْقٌ فِي الرَّكَعَاتِ، بَلْ فِي الْوَقْتِ وَ  
الصَّفَةِ إِذَا التَّرَوِيْعُ تَكُونُ بِالْجَمَاعَةِ فِي الْمَسْجِدِ،  
بِخَلَافِ التَّهَجِدِ“

(العرف الشذی ص ۲۳۰ ج ۱)

اور حضرت مولانا شید اخیر صاحب گنگوہی رحمة اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں ”اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تہجد کو یہیش منفرد اپڑھتے تھے، کبھی بے تدابی جماعت نہیں فرمائی، اگر کوئی شخص آکھڑا ہوا تو مفہاٹتہ نہیں، جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما خود لیک دند آپ کے پیچے جا کھڑے ہوئے تھے، بخلاف تراویح کے کہ اس کو چند بار تدابی کے ساتھ جماعت کر کے ادا کیا۔“

(ثانوی رشیدیہ ص ۳۰۷)

جب یہ معلوم ہو گیا کہ نفل کی جماعت صرف تراویح، کسوف، استقاء اور عیدین میں مشروع ہے تو بحکم مقدمہ ہانیہ دوسری نوافل مثلاً تہجد وغیرہ میں اس حکم کو متعدد نہ کیا جائے گا، کیونکہ اس میں جماعت متفقہ و مأثور نہیں۔ لہذا منصوصہ نوافل کے علاوہ تمام نوافل میں خواہ وہ رمضان میں ہوں، یا غیر رمضان میں، جماعت بالتدابی سکرودہ تحریکی ہو گی۔

## قیام رمضان کی تحقیق

حضرت شیخ مولانا مدنی رحمة اللہ علیہ نے اپنے استبدال میں وہ نصوص پیش فرمائی ہیں، جو نمبر ۳ میں اوپر گزیریں، اور اس کے علاوہ موطا امام مالک کی ایک عبارت پیش فرمائی ہے۔ ان سب میں مستثنیات میں ”قیام رمضان“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اس کے بعد علامہ عینی اور علامہ عسقلانی کی عبارتیں پیش کی ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ قیام رمضان سے مراد صرف ترافق نہیں، بلکہ ”ما پھصل بہ القیام“ مطلقاً مراد ہے، اور پھر تبیجہ دونوں کو ملا کر یہ نکالا ہے کہ فقماء نے قیام رمضان کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اور عینی و عسقلانی کی عبارتوں سے اس کا عموم معلوم ہوتا ہے، لیکن رمضان کی ہر قلیل میں جماعت جائز ہے۔ لیکن قیام رمضان کا لفظ لغوی اعتبار سے تو پیشک عام ہے، مگر عرف عام فقماء اور عام محدثین کا یہ ہے کہ اس کو صرف ترافق میں خاص کرتے ہیں۔ اور ترافق کے بجائے قیام رمضان کا لفظ استعمال کرنے کی وجہ ہدایہ کی شرح میں علامہ بایرنی ”نوبیل نقل کی ہے：“

”و ترجم بقیام رمضان اتباعاً“

للفظ الحديث قال صلی اللہ علیہ وسلم : ان اللہ

تعالیٰ فرض عليکم صیامہ و سنت لكم قیامہ“

(عتابیہ علی حامش الائچ (۱۳۳۳ ج ۱)

(۱) فقماء رحمہم اللہ کے اس قول کا مطلب (کہ قیام رمضان کے علاوہ دوسرے نوائل کی جماعت مکروہ ہے) عمدۃ القاری اور فتح الباری سے اخذ کرنے کے بجائے یہ ترازو انساب یہ ہے کہ خود فقماء کی عبارتوں سے اخذ کیا جائے، جو مسئلہ زیر بحث میں نص کا درجہ رکھتی ہیں۔ بخلاف عمدۃ القاری اور فتح الباری کے، کہ ان کے پیش نظر اس مقام میں جماعت کی بحث نہیں، بلکہ حدیث ”من قام رمضان ایمانا“ کی شریعہ ہے، اس لئے ہم یہاں فقماء کی پسند وہ عبارتیں

پیش کرتے ہیں، جو مسئلہ جماعت میں نص ہیں۔ اور جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مسئلہ جماعت میں قیام رمضان سے مراد تراویح ہی ہے :

(الف) علامہ مرغینانی نے ہدایہ میں "فصل فی التراویح" کی جگہ "فصل فی قیام رمضان" کا عنوان لگا کر تراویح کے مسائل ذکر فرمائے ہیں، اور شارحین ہدایہ مثلاً محقق بن حام نے اس عنوان کے تحت قیام رمضان کی تشریح کرنے کے بجائے تراویح کی تفسیر شروع کر دی :

(فصل فی قیام رمضان) التراویح جمع

ترویحة" (فتح التدیر ص ۲۳۳ ج ۱)

اور علامہ بابری نے یہی عنوان لگا کر تراویح کو سفن و نوافل سے ملحدہ ذکر کرنے کی وجہ بیان کرنی شروع کر دی۔ (جیسا کہ اوپر نہرہ میں گزرا) (عایا، بحوالہ ذکر)

(ب) ملک العلماء علامہ کاسانی نے بدائع میں جماں قیام رمضان کا لفظ استعمال کیا ہے، وہیں آگے چل کر دلالة اس کی تشریح فرمادی ہے۔ کہ مراد تراویح ہے، آپ نے فرائض و نوافل کے درمیان مابہ الفرق امتیازات کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:-

و منها إن الجماعة في التطوع ليست  
بسنة إلا في قیام رمضان، وفي الفرض واجبة  
او سننة موكدة" (پھر دو ہی سطور کے بعد اس فرق کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا:-

"و اما عرفا الجماعة سنة في التراویح  
بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع  
الصحابۃ" (بدائع الصنائع ج ۱ ص ۲۹۸)

اس کے علاوہ وہ مسئلہ کہ ترافق کا اعادہ جماعت کے ساتھ ناجائز ہے۔ اس سے بھی ثابت یہ ہوتا ہے کہ صاحب بداعت نے قیام رمضان سے مراد ترافق لی ہے، اور جماعت نفل کو رمضان و غیر رمضان دونوں میں ناجائز قرار دیتے ہیں، وہ ظاہر ہے۔

(ج) علامہ شمس الائمه سرخسی ”فرباتے ہیں:-

الفصل الخامس فی کیفیۃ النیۃ و  
اختلفوا فیہا، و الصحیح ان ینوی  
”التراویح او قیام اللیل“

(بمبوط للسرخسی م ۱۳۵ ج ۲)

(د) فتاویٰ قاضیخان میں ہے:

”ان ینوی التراویح او سنتہ الوقت او قیام  
اللیل فی رمضان جائز“

(غاییہ علی عاشر عالمگیری م ۱۳۶ ج ۱)

کویا قیام اللیل فی رمضان اور ترافق دونوں ہم معنی لفظ ہیں، ترافق کی نیت کرتے وقت ترافق کا لفظ استعمال کرلو، یا قیام رمضان کا، برابر ہے۔

(جواب نمبر ۲) احادیث و آثار میں بھی جہاں قیام رمضان کا لفظ استعمال ہوا ہے، وہاں پر اس سے ترافق ہی مراد لیا جا سکتا ہے، اس کے علاوہ نہیں

مثلاً: (الف) عن سلمان الفارسي رضي الله عنه  
قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم  
ف اخر يوم من شعبان، فقال : يَا ايُّهَا  
النَّاسُ، قَدْ اظْلَكُمْ شَهْرُ عَظِيمٍ شَهْرٌ مَبَارَكٌ،  
شَهْرٌ فِيهِ لَيْلَةٌ خَيْرٌ مِنْ الْفَيْلَةِ شَهْرٌ، جَعَلَ اللَّهُ  
حِسَابَهُ فَرِيقَةً وَقِيَامَهُ تَطْوِعاً“

اور سنن نسائی کی روایت میں ہے کہ :- "افتراض اللہ علیکم صیامہ و سنتت لكم قیامہ" یہاں پر "قیام" سے مراد تراویح کے علاوہ کچھ اور ہوئی نہیں سکتا، کیونکہ قیام سے اگر تجد مراد لیا جائے گا، تو "قیام سطھنا" کا یہ جملہ بیکار ہو جائے گا، اس لئے کہ تجد کے تطوع ہونے میں رمضان کی کیا تخصیص ہے؟ وہ تو غیر رمضان میں بھی تطوع ہے۔ معلوم ہوا کہ یہاں "قیام" سے مراد تراویح ہی ہے، اور اس "قیام" سے تراویح ہی مراد لینے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ فتحاء رحمہم اللہ اس حدیث کو تراویح کے اثبات میں نقل فرماتے ہیں۔ (کافی الفتح ص ۳۲۳ ج ۱، والبرازیہ ص ۳۱، و مرائق الفلاح علی حامش الطھطاوی علی المراتی، ص ۲۳۲)

(ب) "عن السائب بن يزيد الصحابي

قال : كانوا يقومون على عهد عمر رضي

الله عنه بعشرين ركعة و على عهد عثمان

وعلى رضي الله عنهمما مثله" (عمدة القارئ بحوالی یعنی ص ۲۶۷ ج ۵)

اس حدیث کا سیاق و سبق واضح طور پر دلالت کر رہا ہے کہ یہاں قیام سے مراد تراویح ہے، اور حفیہ رحمہم اللہ اس حدیث کو تراویح کی میں رکعت ہونے پر اتہاد میں پیش کرتے ہیں۔ (کافی العدۃ)

(۳) عام طور پر شرح حدیث بھی قیام رمضان سے مراد تراویح ہی لیتے ہیں چنانچہ :

(الف) صحیح مسلم میں اس طرح عنوان قائم فرمایا گیا ہے ۔ (اگرچہ وہ ترجمہ امام مسلم کے قائم کردہ نہیں ہیں، تاہم یہ ترجمہ مستند محدثین نے لگائے ہیں)

"باب الترغیب فی قیام رمضان .

وهو التراویح" (صحیح مسلم ص ۲۵۹ ج ۱)

(ب) حضرت شیخ مولانا انور شاہ کشیری تقدس اللہ سرہ العزز تقریر تندی میں لکھتے

”باب ماجاء فی قیام شہر رمضان ای

التراویح“ (العرف الشذی من ۲۲۹ ج ۱)

(ج) حضرت شیخ مولانا رشید احمد گنگوہی رحمة اللہ علیہ تقریر ترمذی میں نص فرماتے ہیں :

باب فی قیام شہر رمضان، هذا القیام

کان عاماً ثم اختص بالتراویح،

فمطلقه يراد به التراویح“

(الکوک الدی من ۲۳۷ ج ۱)

(د) موظف امام محمدؐ کی وہ عبارت جو مولانا مدنی رحمة اللہ علیہ کے جواب میں تحریر کی گئی ہے۔ اس کے سیاق و سبق سے بھی یہی بات ظاہر ہوتی ہے کہ یہاں پر جو امام محمدؐ نے قیام شہر رمضان کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس سے مراد تراویح ہی ہے۔ عبارت یہ ہے :

”قال محمد : و بهذا كلہ ناخذ، لا پاس

بالصلوة فی شهر رمضان ان يصلی الناس

تطوعاً بامام، لان المسلمين قد و

اجمعوا على ذلك“

اس مسئلہ کی جو دلیل پیش کی گئی ہے (یعنی مسلمانوں کا جماع) وہ صرف تراویح ہی

پر صادق آتی ہے۔ غیر تراویح پر نہیں، کیونکہ غیر تراویح میں جماعت پر جماع

تودرستار، اس کا نفس ثبوت ہی مقول نہیں، اس لئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ

وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے ادوار مبارک میں کہیں غیر

تراویح نہیں بالتدابی جماعت نفل کا ثبوت نہیں ملتا۔

بہر گیف! ان تمام نصوص سے جو ہم نے اس سلسلے میں اب تک پیش کیں، کم از کم اتنی بات تو بہر صورت ثابت ہو جاتی ہے کہ جہاں فقیہاء وغیرہ نے قیام رمضان کو کراحت جماعت سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، وہاں پر تراویح ہی مراد لیا ہے۔ اگرچہ نفسہ ”قیام رمضان“ کا لفظ جو حدیث ”من قام رمضان ایغ“ میں مذکور ہے۔ وہ ہر نماز اور فعل طاعت کو عام اور شامل ہے۔

### مسئلہ زیر بحث اور علامہ عینیٰ

مندرجہ بالا عبارتیں وغیرہ تو اس بارے میں تھیں کہ ”قیام اللیل فی رمضان“ جس میں جماعت کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس سے مراد تراویح ہی ہے، لیکن چند شرح حدیث نے قیام رمضان کو عام قرار دیا، جیسا کہ شارح بخاری علامہ بدرالدین عینیٰ رحمة اللہ علیہ جن کی عبارت کا حوالہ حضرت مولانا ممینی رحمة اللہ علیہ کے جواب میں دیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ بدرالدین عینیٰ رحمة اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ قیام اللیل فی رمضان عام ہے۔ تراویح وغیرہ تراویح سب کو، ”ما یحصل به القيام سلطقاً“ کے تحت قیام رمضان میں داخل مانا جائے گا۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو وضاحت کے ساتھ یہ بات سامنے آجائے گی کہ علامہ بدرالدین عینیٰ رحمة اللہ علیہ کا یہ قول حدیث ”من قام رمضان ایمانا و احسانا غفرلہ“ کی تشرع کے تحت آیا ہے، اس لئے اس کا حاصل یہ ہے کہ قیام رمضان پر جو ثواب اس حدیث میں موجود ہے، وہ صرف تراویح ہی پر نہیں۔ بلکہ مطلق ہر نماز پر جو رمضان کی رات میں ادا کی جائے، ثواب حاصل ہو گا، اس جگہ اس بحث سے کوئی تعلق نہیں کہ وہ جماعت سے ادا کی جائے، یا بلا جماعت۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں علامہ عینیٰ رحمة اللہ علیہ نے مسئلہ جماعت کا کوئی ذکر نہیں فرمایا، بلکہ اس مسئلہ کا ذکر علامہ عینیٰ رحمة اللہ علیہ نے ”باب صلوٰۃ اللیل“ میں کیا ہے، اس میں ان کی عبارت یہ ہے۔

(حدیث: "صلوا ایها الناس فی بیوتکم، فان افضل الصلوة صلوة المرأة فی بیته" کے تحت فرماتے ہیں):

و استثنی من عموم العدیث عدۃ من التوافل فعلها فی غیر البت اکمل، وہی ماتشرع فیها الجماعة، کالعیدین، والاستسقاء، والکسوف، پھر چند سطروں کے بعد فرماتے ہیں:

"قال الامام حمید الدين الفزیر : نفس التراویح سنة، اما اداء ها بالجماعة فمستحب" پھر ایک سطر کے بعد ہے :

وی جوامع الفقه : التراویح سنة موکدة، والجماعۃ فیها واجبة، وی الروضة لا صحابنا ان الجماعة فضیلۃ، وی الذخیرۃ لا صحابنا عن اکثر المشايخ ان اقامتها بالجماعۃ سنة علی الکفاية" (محدث القاری، ص ۳۲۴ ج ۵)

خلاصہ یہ ہے کہ علامہ بدر الدین یعنی رحمة اللہ علیہ نے جمایں قیام رمضان کے عموم کو ذکر کیا ہے۔ وہاں مسئلہ جماعت ذکر نہیں کیا۔ اور جمایں مسئلہ جماعت بیان فرمایا ہے۔ وہاں مستثنیات میں قیام رمضان کو ذکر نہیں کیا، بلکہ بلفظ تراویح ذکر فرمایا ہے۔ لہذا ان کے قول سے کہ قیام شہر رمضان کا لفظ عام ہے، تراویح کے سوا دوسری توافقیں رمضان کی جماعت جائز ہونے پر استدلال غیر صحیح ہے،

اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس بحث میں درحقیقت فقہاء علیم الرحمۃ میں کوئی اختلاف نہیں، سب کے نزدیک جماعت صرف تراویح کی جائز ہے، البتہ کلام اس میں ہے کہ حدیث "من قام رمضان ایماناً میں جو فضیلت موجود ہے۔ وہ صرف تراویح کے لئے مخصوص ہے، یا مطلق صلوٰۃ پر وہ فضیلت حاصل ہوگی؟ اس میں علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے عموم کا قول اختیار فرمایا ہے۔ اور علامہ نووی اور علامہ کرمانی رحمہمَا اللہ نے دوسرा (علی ماذکرہ العینی") اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حضرت مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ جو جماعت دیوبند میں ابو حنیفہ عصر کا لقب رکھتے تھے، ان کا فتویٰ جسور علماء و فقہاء کی تحقیق کے عین مطابق ہے، اس کو قول مرجوح پر عمل قرار دینا فہم عاجز سے بالا تر ہے۔ رہا حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مساجر کی اور حضرت شیخ المنذ مولانا محمود الحسن قدس اللہ سرہ العزیز کا عمل، تو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا عمل تو معلوم نہیں، البتہ حضرت شیخ المنذ کے متعلق اتنی بات یقین کے درجہ میں معلوم ہے کہ آپ نے شروع میں تجدیکی جماعت لا اعلیٰ سیل التداعی ایک دو افراد کے ساتھ کی ہے۔ لیکن بعد میں جب لوگ زیادہ آنے لگے تو اسی کراحت کی وجہ سے آپ نے ساری رات تراویح کا معمول بنا لیا تھا، عموماً آٹھ دس پارے تراویح میں جماعت سے پڑھے جاتے تھے، اور تراویح ہی سحری کے وقت ختم کی جاتی تھی، جس کے شاہد دیوبند میں آج بھی سیکڑوں حضرات ہوں گے۔ واللہ اعلم بحقيقة الحال۔

### ایک ضروری گزارش

آخر میں یہ گزارش ہے کہ حضرت مولانا حسین احمد مدنی قدس اللہ سرہ العزیز کی عظمت شان، جلالت قدر اور علیٰ تبحر کے پیش نظر تو اس مسئلہ پر قلم اخانے کی جرات کسی بڑے عالم کو بھی نہیں ہوئی چاہئے، چہ جائیکہ بھوہ بیسا طفیل

کتب اس پر کچھ لکھے۔ لیکن الحمد للہ جماعت دیوبند کی خصوصیت اور انہیں بزرگوں کی تعلیم و تلقین نہیں یہ صراط مستقیم دکھائی کہ مسائل شرعیہ میں آزادانہ اظہار رائے ترک ادب نہیں، بلکہ شاگردوں کا اظہار خیال اُنہی بزرگوں کا معنوی فیض ہوتا ہے۔ اس لئے بنام خدا تعالیٰ جو کچھ اس میں تحقیق سے مجھے واضح ہوا وہ لکھ دیا، اور اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگتا ہوں کہ بزرگوں کی شان میں ادنی ترک ادب سے بھی مجھے حفظ رکھیں، آئیں۔

اللهم ارنا الحق حقاً و ارزقنا اتباعه، وارنا  
الباطل باطل و ارزقنا اجتنابه، و اخر دعوانا ان  
الحمد لله رب العالمين۔

احقر العباد

محمد تقی عثمانی عفی عن  
متعلم دارالعلوم کراچی نمبرا  
۳۔ / شوال ۱۳۷۸ھ / ۱۳ اپریل ۱۹۵۹ء

لله در المجیب حيث اصاب فيما اجاب و اجاد فيما افاد، مع  
ملائحة ادب الاکابر، و فقه اللہ تعالیٰ لہا یحب و یرضی

بنده محمد شفیع عفی اللہ عن  
صدر دارالعلوم کراچی نمبرا

# بنکوں اور مالیاتی اداروں سے

## زکوٰۃ کا مسئلہ

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ

ضبط و ترتیب  
محمد عبد اللہ میمین

میمین اسلامک پبلیشورز

فَلَمَّا دَرَأَ الْفَتْلَقَ وَ  
 شَرَسَ مَدْقَقَ بَسْبُوقَ  
 سَاقَ مَدْقَقَ وَشَرَسَ  
 وَمَنْتَلَ تَلَادَ وَشَرَسَ  
 مَالَ حَمَادَ لَسَسَ

# فہرست مضمایں

صفحہ

مضایں

۱۔	بنکوں سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم	۶۲
۲۔	نصاب زکوٰۃ	۶۵
۳۔	سال گزرنے کا مسئلہ	۶۷
۴۔	قرضوں کا مسئلہ	۶۸
۵۔	اموال طاہرہ و باطنہ	۶۹
۶۔	زکوٰۃ کی نیت کا مسئلہ	۷۳
۷۔	بک اکاؤنٹس کے قرض ہونے کی حیثیت	۷۵
۸۔	محتاط طریقہ	۷۶
۹۔	سودی اکاؤنٹس اور زکوٰۃ	۷۷
۱۰۔	ترکے کامال	۷۸
۱۱۔	کمپنیاں اور شیعمرز	۷۸
۱۲۔	نابالغ کی زکوٰۃ	۷۹
۱۳۔	عشر بصورت نقد	۷۹
۱۴۔	چوتھائی پیداوار کا عشر سے استثنایاً	۸۰

۱۵۔ تاریخ زکوٰۃ ..... ۸۰

۱۶۔ قیمتی پتھروں اور مچھلیوں کی زکوٰۃ ..... ۸۰

۱۷۔ مصارف زکوٰۃ ..... ۸۱

۱۸۔ تصدیقات ..... ۸۵

اللہ

## عرض ناشر

جس زمانے میں حکومت نے زکوٰۃ و عشر آرڈیننس کے نفاذ کا اعلان کیا تھا، اور اس آرڈیننس اور مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ وصول کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا تھا، اس پر غور کرنے کے لئے مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کے تین اجلاس ہوئے جن میں:

﴿ حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب ۔ مفتی و مہتمم دار الافتاء والا ارشاد ناظم آباد کراچی،

﴿ حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب ۔ مفتی جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ناؤن کراچی،

﴿ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب ۔ مفتی دارالعلوم کراچی،

﴿ حضرت مولانا ذاکر عزیز الرزاق اسکندر صاحب ۔ استاذ و ناظم تعلیمات جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ناؤن کراچی ۔

﴿ حضرت مولانا مفتی سجان محمود صاحب ۔ مفتی و شیخ الحدیث دارالعلوم کراچی ۱۲

﴿ حضرت مولانا مفتی عبدالرؤف صاحب ۔ معین مفتی دارالعلوم کراچی ۱۳، مجلس کی طرف سے جو متفقہ تحریر تیار کی گئی تھی وہ پیش خدمت ہے ۔

# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْاَنْهَىٰ سَبَبُهُنَّ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ  
 (سُورَةُ الْاٰنْهَىٰ ١٢٠)

یعنی جو لوگ گناہوں کا ارکاپر کرتے ہیں، یقامت کر دے دیں  
 ان کے ان اعمال کی مزادی بھائے کی جو دلوں کی بیہاں پر یا کوئی کرتے ہیں۔

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## حکومت کا

بینکوں اور مالیاتی اداروں سے  
زکوٰۃ وصول کرنے کا شرعی حکم

الْحَمْدُ لِلّٰہِ وَکُنْتُ وَسَلَّمَ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِینَ اصْطَفَنِی  
اما بعد !

حکومتِ پاکستان نے سرکاری سطح پر زکوٰۃ اور عشرتکی وصولی اور تقسیم کے لئے ایک آرڈننس نافذ کیا ہے، جس کے ذریعے مسلمانوں پر واجب الاداء زکوٰۃ کا ایک حصہ حکومت وصول کر کے اس کی تقسیم کا انتظام کرے گی۔

زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم کا انتظام اسلامی حکومت کی ایک اہم ذمہ داری ہے۔ اور اگر حکومت یہ انتظام ٹھیک ٹھیک شرعی احکام کے مطابق قائم کرنے

میں کامیاب ہو جائے تو یہ نفاذِ شریعت کی طرف ایک نہایت مثبت قدم ہو گا اور انشاء اللہ اس ملک کے مسلمان اس کی دنخی اور اخروی برکات سے بہرہ در ہو سکیں گے، لیکن اس نظام کو سرکاری سطح پر جاری کرتے وقت حکومت کو یہ بات پوری طرح ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ نظامِ زکوٰۃ کا نفاذ اسلامی معیشت کے قیام کے لئے جتنا ضروری اور اہم ہے اُتنا ہی نازک اور توجہ طلب بھی ہے۔ زکوٰۃ دوسرے محاصل یا نیکسون کی طرح کوئی نیکس نہیں ہے، بلکہ یہ وہ عظیم الشان عبادت ہے جو اسلام کے پانچ اركان میں سے ایک اہم رُکن قرار دی گئی ہے۔ لہذا اس میں عبادت اور اطاعتِ خداوندی کے تمام تقاضوں کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

حکومت زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم کا انتظام اپنے ذمے لے کر ایک ایسی گرام بار اور نازک ذمہ داری اپنے سر لے رہی ہے جو اس کے دینی جذبے، اس کے اخلاص اور اس کے حُسنِ انتظام کے لئے ایک زبردست آزمائش اور امتحان کی خیشیت رکھتی ہے۔ اس میں حکومت کو ایک طرف تو اس بات کا پورا لحاظ رکھنا ہو گا کہ کسی مسلمان کے ساتھ زکوٰۃ کی وصولی میں کوئی نافرمانی نہ ہونے پائے، اور جتنی رقم اس کے ذمے شرعاً واجبُ الاداء ہے اس سے ایک پائی بھی زائد وصول نہ ہو، کیونکہ حدیث پاک میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

﴿المُغْنَى فِي الصَّدَقَةِ كَمَا يَعْهَا﴾

”یعنی زکوٰۃ وصول کرنے میں زیادتی کرنے والا ایسا ہی گہگار ہے جیسے زکوٰۃ اداہ کرنے والا۔“

اور دوسری طرف اس بات پر کڑی نظر رکھنی ہو گی کہ زکوٰۃ سے حاصل ہو نے والی یہ مقدس رقم تھیک شریعت کے مطابق اس کے صحیح مستحقین تک

پہنچیں، اور اس میں کوئی خیانت، خرد بُرُو، بد عنوانی یا شرعی احکام سے تجاوز نہ ہونے پائے۔ زکوٰۃ کے نقصان کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے اس کے مصاہِر کا تعین انبیاء علیہم السلام پر بھی نہیں چھوڑا، بلکہ اُسے بذاتِ خود قرآن کریم میں متعین فرمادیا ہے، چنانچہ جب تک زکوٰۃ کو ان مصاہِر پر صحیح طور سے خرچ کرنے کا اطمینان بخش انتظام نہ ہو جائے، زکوٰۃ کا مقصد پورا نہیں ہو سکتا۔ لہذا اگر حکومت زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم دونوں کا انتظام صحیح طور سے مقرر کرنے میں کامیاب ہو جاتی ہے تو یہ اس کا ایک عظیم کارنامہ ہو گا، جس کی برکات انشاء اللہ کھلی آنکھوں محسوس ہوں گی!

لیکن اگر خدا نخواستہ زکوٰۃ کی ان مقدس رقموم کو متعین تک پہنچانے کا انتظام صحیح نہ ہو سکا تو کروڑوں مسلمانوں کی عبادت خراب ہونے کا ویال بھی حکومت پر دنیا و آخرت میں بڑا عگین ہے بلکہ ہے۔ ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ حکومت کو اس کڑی آزمائش میں پورا اترنے کی توفیق کامل عطا فرمائے اور اس نازک مرحلے کو اس کے لئے آسان فرمائے، آمین۔

لیکن اس مقصد کے حصول لیلے پہلا قدم یہ ہونا چاہئے کہ زکوٰۃ و عشر کا جو قانون، نافذ کیا گیا ہے، وہ شرعاً اعتبار سے درست ہو اور اس میں شرعی لحاظ سے کوئی سُقُم باقی نہ رہے۔ اور دوسرا قدم یہ ہونا چاہئے کہ اس قانون کے مطابق عمل بھی درست ہو۔ جس تک قانون کا تعلق ہے مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کے اجلاس میں حالیہ زکرۃ و عشر آرڈیننس پر غور کیا گیا اور شرعی نقطہ نظر سے اس کا جائزہ لینے کے بعد مندرجہ ذیل تصریح اتفاق رائے کے ساتھ منظور کیا گیا۔

### نصابِ زکوٰۃ:

اس آرڈیننس کی سب سے زیادہ عکسی یہ ہے کہ اس میں ہر اس

شخص پر زکوٰۃ کی ادائیگی لازم کرداری گئی ہے، جس کے بینک اکاؤنٹ میں زکوٰۃ مہما کرنے کے دن ایک ہزار روپے سے زائد رقم جمع ہو۔ اور بینکوں کے علاوہ دوسرے مالیاتی اداروں میں یہ ایک ہزار روپے کی قید بھی نہیں ہے، بلکہ ان اھاؤں کے حامل افراد کو ان کے اھاؤں کی مالیت کا لحاظ کئے بغیر لازمی طور پر زکوٰۃ کا مستوجب قرار دے دیا گیا ہے۔ یہ شرعی لحاظ سے انتہائی تکمیل گلطی ہے۔ اور عملاً اس قانون سے بہت سے لوگوں کے ساتھ یہ زیادتی ہو سکتی ہے کہ ان پر شرعاً زکوٰۃ واجب نہ ہونے کے باوجود ان سے زکوٰۃ وصول کر لی جائے۔

شریعت کی رو سے زکوٰۃ صرف اس شخص پر فرض ہے جو نصاب یعنی ساڑھے باون تولہ چاندی یا اتنی ہی مالیت کی نقدی یا سونے یا مال تجارت کا مالک ہو یا ان چاروں اشیاء میں سے بعض یا سب کا مجموعہ ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر اس کی طلیت میں ہو، البتہ اگر کسی شخص کے پاس سونے کے سوا کوئی چیز موجود نہ ہو تو اس کا نصاب ساڑھے سات تولہ سونا ہے۔ پھر اگرچہ شرعاً زکوٰۃ کی فرضیت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ہر رقم پر علیحدہ سال پورا ہو، لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ سال کی ابتداء میں اور آخر میں کم از کم بقدر نصاب مالیت کا مالک رہا ہو، آرڈیننس میں زکوٰۃ کی ان بیشادی شرائط کا کوئی لحاظ نہیں رکھا گیا۔

لہذا اگر نظام زکوٰۃ کو واقعہ شرعی اصولوں کے مطابق قائم کرنا ہے تو آرڈیننس میں ایسی ترمیم ناگزیر ہے، جس کی رو سے زکوٰۃ صرف انھی افراد سے وصول کی جاسکے جن کے ذمے شرعاً زکوٰۃ فرض ہے۔ اور اس کا عملی طریقہ یہ ہے کہ وفحہ ۲۲۳ میں ”صاحب نصاب“ کی جو تعریف لکھی گئی ہے یعنی :

”صاحب نصاب سے مُراد وہ شخص ہے جس کے ذمے اس

آرڈیننس کی رو سے زکوٰۃ واجب الاداء ہو۔“

اے تبدیل کر کے "صاحبِ نصاب" کی تعریف اس طرح کی جائے :

"صاحبِ نصاب سے مراد وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں ساڑھے باون تولہ چاندی یا اس کی قیمت کا نقد روپیہ یا سوٹا یا سامانِ تجارت ہو، یا ان چاروں اشیاء میں سے بعض یا سب کا جمود مل کر ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر ہو۔"

پھر ہر سال تاریخِ زکوٰۃ سے پہلے ساڑھے باون تولہ چاندی کی جو قیمت ہو اس کا اعلان کر کے اس کی قیمت کو وصولیٰ زکوٰۃ کا معیار مقرر کیا جائے، یعنی صرف ان لوگوں سے زکوٰۃ وصول کی جائے جن کی اُتنی مالیت کی رقم بیکوں یا دیگر مالیاتی اداروں میں جمع ہوں۔

### سال گزرنے کا مسئلہ

زکوٰۃ کی فرضیت کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ مقدارِ نصاب پر پورا سال گزرا چکا ہو۔ پورا سال گزرنے کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص ایک مرتبہ صاحبِ نصاب ہو جائے اور سال کے اختتام پر صاحبِ نصاب رہے (درمیان سال اگرچہ نصاب سے کم رہ جائے، البتہ بالکل ختم نہ ہو) تو سال کے اختتام پر جتنی بھی رقم اس کی ملکیت میں ہوگی اس ساری رقم پر شرعاً زکوٰۃ واجبُ الاداعہ ہوتی ہے، خواہ اس رقم کا کچھ حصہ ایک دن پہلے ہی اس کی ملکیت میں آیا ہو۔ لہذا ہر ہر رقم پر سال گزرنा ضروری نہیں ہے۔

موجودہ آرڈیننس کے تحت ایسی صورتیں عملاً ممکن ہیں کہ جن تاریخ میں کسی شخص کے اکاؤنٹ سے زکوٰۃ وضع کی جائے، اس سے صرف چند روز پہلے ہی وہ صاحبِ نصاب بنا ہو، ایسی صورت میں اس سال ایسے شخص سے جبراً زکوٰۃ

وضع کرنا شرعاً درست نہیں ہے۔

لہذا آرڈیننس میں ایسی گنجائش موجود ہوئی چاہئے کہ اگر کوئی شخص یہ ثابت کر دے کہ اُسے مقدارِ نصاب کا مالک بنے ہوئے سال پورا نہیں ہوا تو اس کی زکوٰۃ وضع نہ کی جائے!

### قرضوں کا مسئلہ

آرڈیننس میں قرض جات کو قابلِ زکوٰۃ مالیت سے منہا کرنے کی بھی کوئی گنجائش نہیں رکھی گئی۔ اس سلسلے میں فقہائے امت کے مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو عینیہ<sup>ؓ</sup> کے نزدیک ہر طرح کے قرضے زکوٰۃ سے منہا کرنے کے بعد زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ امام شافعی<sup>ؓ</sup> کا قدیم قول بھی یہی ہے۔ امام مالک<sup>ؓ</sup> کے نزدیک قرضے اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ سے مانع ہیں، اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ سے نہیں۔ اور امام شافعی<sup>ؓ</sup> کا قول جدید یہ ہے کہ کسی بھی طرح کا قرض زکوٰۃ سے منہا نہیں ہوگا۔ (ملاحظہ ہوا مجموع شرح المہذب صفحہ ۳۱۳ و ۳۲۳ جلد ۵)

موجودہ حالات ایسے ہیں کہ جس کسی شخص نے اپنی ضروریاتِ زندگی کے لئے کوئی قرض لیا ہو، اس کو زکوٰۃ سے منہا نہ کرنا اس شخص پر زیادتی ہوگی۔ البتہ یہ مسئلہ ہمیشہ اہل علم کے نزدیک زیرِ غور رہا ہے کہ آج کل بڑے بڑے سرمایہ دار اپنی پیداواری اغراض کے لئے جو قرضے لیتے ہیں، اگر ان سب کو منہا کیا جائے تو ان پر بعض صورتوں میں شاید کبھی بھی زکوٰۃ واجب نہ ہو، جو مقاصدِ شریعت کے بالکل خلاف ہے۔ اس لئے ایسے قرضوں کے بارے میں اگر امام شافعی<sup>ؓ</sup> کے ملک پر عمل کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ وہ زکوٰۃ سے منہا نہیں کئے جائیں گے تو یہ مناسب ہے۔

عامتہ معلوم کرنے کے لئے مشہر کیا گیا تھا، اس میں بھی قرضوں کی منہائی کی سمجھائش موجود تھی، اور اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ”مجلسِ تحقیقِ مسائلِ حاضرہ“ نے اُس وقت بھی یہی رائے ظاہر کی تھی۔ (ملاحظہ ہو ماہنامہ بیانات جادوی اثناء (۸ صفحہ ۱۳۹۹ھ، صفحہ ۸)

لہذا مجلس کی رائے میں نصاب، حوالانِ حوال اور قرضوں کے بارے میں تباویز کو مددِ نظر رکھتے ہوئے، آرڈیننس کی دفعہ ۳ مجوہہ ترمیم کے بعد اس طرح ہونی چاہئے :

”آرڈیننس کے دوسرے احکام کے تابع ہر مسلمان صاحبِ نصاب شخص سے شیڈول نمبرا میں دی ہوئی تفضیل کے مطابق ہر سالِ زکوٰۃ کے اختتام پر لازماً زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔ شرط یہ ہے کہ جو شخص یہ ثابت کر دے کہ تاریخِ زکوٰۃ کے دن اس کی قابلِ زکوٰۃ جملہ مملوکات کو نصاب کی مقدار تک پہنچے ہوئے پورا سال نہیں گزرا تو اس کے مذکورہ اثاثوں سے زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی۔ مزید شرط یہ ہے کہ جو شخص یہ ثابت کر دے کہ وہ مقروض ہے اور اس نے قرضہ کسی پیداواری غرض سے نہیں لیا تو اس کے قرضے کی رقم کو قابلِ زکوٰۃ رقم سے منہا کیا جائے گا۔“

### اموالِ ظاہرہ و باطنہ

بینک اکاؤنٹ اور دوسرے مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ منہا کرنے پر ایک علیٰ اہکال یہ ہے کہ فہماء کرام کی تصریح کے مطابق حکومت کو اموالِ ظاہرہ سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حق ہوتا ہے، اموالِ باطنہ سے نہیں۔ عام طور پر فہماء نے مفت چراغا ہوں میں چرنے والے مویشیوں، کھیتوں اور باغات کی پیداوار اور

اس مال تجارت کو جو شہر سے باہر لے جایا جا رہا ہو، اموالِ ظاہرہ میں شمار کیا ہے اور نقدی، زیورات وغیرہ باقی تمام قابلِ زکوٰۃ اموال کو اموالِ باطنہ قرار دیا ہے۔ یہیں اکاؤنٹس چونکہ بصورت نقد ہوتے ہیں، اس لئے علمی طور پر یہ سوال قابلِ غور ہے کہ حکومت ان سے زکوٰۃ و صول کرنے کا حق رکھتی ہے یا نہیں؟

اس مسئلے پر غور کرنے کے بعد مجلس اس نتیجے پر پہنچی ہے کہ :

”موجودہ دور میں یہیں اکاؤنٹس کو اموالِ ظاہرہ میں شمار کیا جا سکتا ہے۔“

اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے عہد مبارک میں اموالِ ظاہرہ و باطنہ کی کوئی تفہیق نہیں تھی، بلکہ دونوں قسم کے اموال سے زکوٰۃ سرکاری سطح پر وصول کی جاتی تھی، لیکن حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد خلافت میں جب قابلِ زکوٰۃ اموال کی کثرت ہو گئی اور آپ نے یہ محسوس فرمایا کہ اگر عاملینِ زکوٰۃ لوگوں کے گھروں اور دکانوں میں پہنچ کر اُن کی املاک کی چھان بین کریں گے تو اس سے لوگوں کو تکلیف ہو گی، اور اس سے اُن کے مکانات، دکانوں، گوداموں اور محفوظ شخصی مقامات کی ختمی حیثیت مجاہد ہو گی تو آپ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ صرف ان اموال کی زکوٰۃ حکومت کی سطح پر وصول کی جائے، جن کی زکوٰۃ وصول کرنے میں یہ نمیزہ لات حق نہ ہو، اور جن کا حساب کرنے کے لئے گھروں اور دکانوں کی تلاشی نہ لینی پڑے۔ ایسے اموال اس زمانے میں صرف دو قسم کے تھے، یعنی موسیٰ اور زرعی پیداوار۔ چنانچہ صرف ان کی زکوٰۃ آپ نے سرکاری سطح پر وصول کرنے کا اعلان فرمایا اور باقی اموال کو اموالِ باطنہ قرار دے کر اُن کی زکوٰۃ کی ادائیگی خود مالکان کی ذمہ داری قرار دے دی۔

بعد میں جب حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا دور آیا تو انہوں نے شہروں کے باہر الیکی چوکیاں مقرر فرمادیں کہ جب کوئی شخص مالی تجارت لے کر وہاں سے گزرے تو اس سے وہیں زکوٰۃ و صول کرنی جائے۔ اس موقع پر شہر سے باہر جانے والے مالی تجارت کو بھی اموال طاہرہ میں شمار کر لیا گیا۔ کیونکہ حکومت کو اس کی زکوٰۃ و صول کرنے اور اس کا حساب کرنے کے لئے مالکان کے گھروں، ڈکانوں اور تجھی مقامات کی تلاشی کی ضرورت نہیں تھی۔

مذکورہ یا لا صورتِ حال کی وضاحت کے لئے حضراتِ فقہاء کرامؐ کی تصریحات درج ذیل ہیں :

① علامہ ابن ہبام رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ظاہر قوله تعالیٰ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ (الآلہ) توجیب

اخذ الزکاۃ مطلقاً للامام، وعلیٰ هذا کان رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم والخلفتان بعدہ، فلما ولی عثمان

رضی اللہ تعالیٰ عنہ وظہر تغیر الناس کرہا ان یقش السعاۃ

علی الناس مستوراً مالهم، ففوض الدفع الی الملائک یاباً

عنہ، ولم یختلف الصحابة فی ذلك علیه، وهذا لا یسقط

طلب الامام اصلاً، ولهذا لو علم أنَّ اهل بلدة لا یؤدون

زکاۃم طالبهم بها﴾ (فتح القدير صفحہ ۴۸۷ جلد ۱)

② امام ابو بکر جعاص رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿وَقَوْلُهُ تَعَالَى خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً يَدْلِي عَلَى أَنَّ اخْذَ

الصَّدَقَاتِ إِلَى الْأَمَامِ وَأَنَّهُ مَتَى أَدَاهَا مِنْ وَجْبِهِ عَلَيْهِ إِلَى

المساكين لم يجزه، لأن حق الامام قائم في اخذها فلا سبيل  
إلى اسقاطه، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يوجه  
العقال على صدقات المواشى وأمرهم بأن يأخذوا على  
المياه في مواضعها

آگے تحریر فرماتے ہیں :

﴿إِنَّمَا زَكَاةُ الْأَمْوَالِ فَقَدْ كَانَتْ تَحْمِلُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى  
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَابْنِ بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ، ثُمَّ خَطَبَ  
عُثْمَانٌ فَقَالَ «هَذَا شَهْرُ زَكَاتِكُمْ، فَمَنْ كَانَ عَلَيْهِ دِينٌ  
فَلِيؤْدِهِ، ثُمَّ لِيَرْكِبَ بَقِيَّةَ مَالِهِ»، فَجَعَلَ لَهُمْ أَدَاءَهَا إِلَى الْمَسَاكِينِ،  
وَسَقَطَ مِنْ أَجْلِ ذَلِكِ حَقُّ الْأَمَامِ فِي اخْذِهِ، لَأَنَّهُ عَدَدٌ  
عَقْدَهُ أَمَامٌ مِنْ أَنْتَهَى الْعَدْلِ، فَهُوَ تَافِذٌ عَلَى الْأَتَةِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ  
السَّلَامُ: وَيَعْدُ عَلَيْهِمْ أَوْلَاهُمْ، وَلَمْ يَلْغِنَا أَنَّهُ بَعْثَ سَعَةٍ عَلَى  
زَكَاةِ الْأَمْوَالِ كَمَا بَعَثَنَا عَلَى صَدَقَاتِ الْمَوَالِيَّ وَالشَّمَارِيفِ  
ذَلِكُ، لَأَنَّ سَائِرَ الْأَمْوَالِ غَيْرُ ظَاهِرَةٍ لِلْأَمَامِ، وَإِنَّمَا تَكُونُ  
مُحْتَوِيَّةً فِي الدُّورِ وَالْحَوَانِيَّ وَالْمَوَاضِعِ الْحَرِيزَةِ وَلَمْ يَكُنْ جَائزًا  
لِلْسَّعَةِ دُخُولُ احْرَازِهِمْ وَلَمْ يَجِدْ أَنْ يَكْلُفُهُمْ احْضَارُهَا.  
..... وَلَمَّا ظَهَرَتْ هَذِهِ الْأَمْوَالُ عِنْدَ التَّصْرِيفِ بِهَا  
فِي الْبَلَادِ إِذَا شَهِيَتِ الْمَوَالِيَّ فَنَصَبَ عَلَيْهَا عَقَالٌ يَأْخُذُونَ  
مِنْهَا مَا وَجَبَ مِنَ الزَّكَاةِ، وَلَذِكَّرَ كَبَ عَمْرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ  
إِلَى عَقَالِهِ أَنْ يَأْخُذُوا مَا يَرِيهُ الْمُسْلِمُ مِنَ الْتَّجَارَاتِ مِنْ كُلِّ

عشرين ديناراً نصف ديناراً ﴿

(أحكام القرآن صفحه ١٥٥ جلد ٣، مطبوعہ استنبول ١٣٣٥)

۳) فقری خنی کی معروف کتاب الاختیار میں ہے :

﴿ لأنَّ الْأَخْذَ كَانَ لِلإِمَامِ، وَعَثَّانَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فَوْضَهُ إِلَى الْمَالِكِ وَذَلِكَ لَا يُسْقِطُ حَقَ طَلَبِ الْإِمَامِ، حَتَّى لَوْ عَلِمَ أَنَّ أَهْلَ بَلْدَةٍ لَا يَؤْذُونَ زَكَاتَهُمْ طَالِبُهُمْ بِهَا وَلَوْ مَرِبَّهَا عَلَى السَّاعِيِّ كَانَ لَهُ أَخْذُهَا ﴾ (الاختیار صفحہ ١٠٠ جلد ١)

۴) اور صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ وَمِنْ مَرَّ عَلَى عَاشِرِ بَيَانَةٍ دَرْهَمٌ وَأَخْبَرَهُ أَنَّ لَهُ فِي مَنْزِلَهُ مَائَةً أُخْرَىٰ وَقَدْ حَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ لِمَ يُرِكَّ الَّتِي مَرِبَّهَا لَقْلَهَا، وَمَا فِي بَيْتِهِ لَمْ يُدْخِلْ تَحْتَ الْحَمَابَةِ ﴾

(فتح التدیر صفحہ ٥٣٦ جلد ٢)

فہریاء کرام کی مندرجہ بالا تصریحات سے یہ بات واضح ہے کہ نقد روپیہ اور سامان تجارت اس وقت تک اموال باطنہ رہتے ہیں جب تک وہ پوشیدہ نجی مقامات پر مالکان کے زیرِ حفاظت ہوں، ایسے اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے میں چونکہ ان نجی مقامات میں دخل اندازی کرنی پڑتی ہے، اس لئے انہیں حکومت کی وصولیابی سے مستثنی رکھا گیا ہے، لیکن جب یہی اموال مالکان خود نجی مقامات سے نکال کر باہر لے آئیں، اور وہ حکومت کے زیرِ حفاظت آجائیں تو وہ اموال ظاہروں کے حکم میں آ جاتے ہیں، اور حکومت کو ان سے زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے۔ گویا کسی مال کے اموال ظاہروں میں شمار ہونے کے لئے دو بنیادی امور ضروری ہیں :

ایک یہ کہ وہ ایسے نجی مقامات پر رکھے ہوئے نہ ہوں جہاں سے ان کا حساب کرنے کے لئے نجی مقامات کی تفتیش کرنی پڑے، کافی العبارة الاولی والثانیہ اور دوسرے یہ کہ وہ حکومت کے زیر حفاظت آجائیں۔ کافی العبارة الرابعة۔

اگر اس معیار پر موجودہ بینک اکاؤنٹس کا جائزہ لیا جائے تو ان میں یہ دونوں باتیں پوری طرح موجود ہیں، ایک طرف تو یہ وہ اموال ہیں جنہیں ان کے مالکان نے اپنی حرر (حفاظت) سے نکال کر خود حکومت پر ظاہر کر دیا ہے، اور ان کے حساب میں نجی مقامات کی تفتیش کی ضرورت نہیں ہے، دوسرے یہ کہ یہ اموال حکومت کے زیر حمایت ہی نہیں بلکہ زیرِ ضمانت آچکے ہیں، بالخصوص جب بینک سرکاری ملکیت میں ہیں اور ان کو جو سرکاری تحفظ حاصل ہے وہ عاشر پر گزرنے والے اموال کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہے۔ اس لئے مجلس کی رائے یہ ہے کہ بینک اکاؤنٹس اور دوسرے مالیاتی اداروں میں رکھے ہوئے اموال، اموال ظاہرہ کے حکم میں ہیں اور حکومت ان سے زکوٰۃ و صنوں کر سکتی ہے۔

اور اگر بالفرض انہیں یا ان میں سے بعض کو اموال باطنہ ہی قرار دیا جائے، تب بھی فقہائے کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ جس علاقے کے لوگ از خود زکوٰۃ ادا نہ کریں تو وہاں حکومت اموال باطنہ کی زکوٰۃ کا بھی مطالبه کر سکتی ہے، جیسا کہ فتح القدير اور الاختیار کی عبارتوں میں اس کی تصریح گزر چکی ہے، اور بھی مسئلہ بداع الحثائق صفحہ جلد ۲ میں بھی موجود ہے۔

### زکوٰۃ کی نیت کا مسئلہ

بینک اکاؤنٹس اور دیگر مالیاتی اداروں سے جبراً زکوٰۃ وضع کرنے کے بارے میں ایک دوسرा علمی اہکاں یہ ہو سکتا ہے کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے اور دوسری عبادتوں کی طرح اس کی ادائیگی میں بھی نیت ضروری ہے، لیکن جب

مذکورہ اداروں میں جبراً زکوٰۃ وضع کی جائے گی تو اس میں مالکان کی طرف سے  
شاید نیت نہ ہو سکے؟

فہمائے کرام کی تصریحات میں اس اشکال کا بھی حل موجود ہے، اور وہ  
یہ کہ حکومت کو جن اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق ہے، ان میں حکومت کا  
وصول کر لیتا بذاتِ خود نیت کے قائم مقام ہو جاتا ہے، چنانچہ علامہ شامی رحمۃ  
الله علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿وَفِي مُخْتَرِ الْكَرْخِيِّ رَحْمَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِذَا أَخْذَهَا الْإِمَامُ  
كُلُّهَا فَوْضُعُهَا مَوْضِعُهَا أَجْزَأُ لَانْ لَهُ وِلَايَةُ اَخْذِ الصَّدَقَاتِ  
فَقَامَ اَخْذُهُ مَقَامَ دَفْعِ الْمَالِكِ - وَفِي الْفَقِيْهِ اِشْكَالُ، لَانْ  
الْتِيْهُ فِيْهِ شَرْطٌ وَمَا تَوَجَّدُ مِنْهُ اَهْلَتْ: قَوْلُ الْكَرْخِيِّ رَحْمَهُ  
اللَّهُ تَعَالَى، فَقَامَ اَخْذُهُ اَلْخَيْرُ صَلْحُ لِلْجَوَابِ، تَأْمِلُ﴾

(ردا الختار، صفحہ ۲۳ جلد ۷)

## بینک اکاؤنٹس کے قرض ہونے کی حیثیت

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وصول کرنے پر تیرا شہر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ  
بینکوں میں جو رُقوم جمع کرائی جاتی ہیں، وہ فہمی اعتبار سے قرض کے حکم میں ہیں  
اور مقرض کو یہ حق کیسے پہنچتا ہے کہ وہ قرض خواہ کی رقم سے زکوٰۃ وصول  
کرے۔

لیکن غور رئے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرض بن جانے کے بعد تو یہ اموال  
مضمون ہونے کی بناء پر اور زیادہ سرکاری تحفظ میں آگئے ہیں، اس لئے قرض  
ہونے سے حکومت کے وصولی زکوٰۃ کے حق پر کوئی منفی اثر نہیں پڑتا۔ یہ بلاشبہ

ذین قوی ہے، جس پر باتفاق زکوٰۃ فرض ہے۔ اور بیکوں کے سرکاری ملکیت ہونے کی وجہ سے یہ رقوم حکومت کے صرف علم ہی میں نہیں، بلکہ اس کے قبضے اور ضمانت میں آ جاتی ہیں۔ اس لئے اگر حکومت ولایتِ عامہ کی بناء پر ان سے زکوٰۃ وضع کر لے تو اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے۔

### مختاط طریقہ

لیکن ”مجلس“ یہ سمجھتی ہے کہ بینک اکاؤنٹس اور دیگر مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ وصول کرنے کا مختاط طریقہ یہ ہو گا کہ جب کوئی شخص ان اداروں میں اپنی رقم رکھوانے کے لئے آئے تو وہ ایک فارم پُر کرے جس میں اس کی طرف سے متعلقہ ادارے کو یہ اختیار دیا گیا ہو کہ وہ تاریخِ زکوٰۃ آنے پر اس کی رقم سے زکوٰۃ منہا کر کے زکوٰۃ فنڈ میں دے دے۔ اس طرح یہ ادارے مالکان کی طرف سے باقاعدہ و کیل باداء الزکوٰۃ بن جائیں گے، پھر اس میں نہ اموالِ باطنہ کی بنیاد پر کوئی اشکال باقی رہے گا، نہ نیت کی بنیاد پر اور نہ اکاؤنٹس کے قرض ہونے کی بنیاد پر۔

### سُودی اکاؤنٹس اور زکوٰۃ

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وصول کرنے پر ایک اور خلجان بعض ذہنوں میں یہ رہتا ہے کہ یہ سُودی اکاؤنٹس ہیں، اور سُودا اور زکوٰۃ دونوں کیسے جمع ہو سکتے ہیں؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک اسلامی حکومت میں سُودی کاروبار کا وجود اس کے ماتحت پر کلکٹ کا شرم ناک ٹیکہ ہے اور بالخصوص زکوٰۃ کا نظام جاری کرنے کے بعد اس حرام و ناپاک ذریعہ آمدی کو باقی رکھتے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ لہذا یہ حکومت کا فرض ہے کہ وہ بعجلتِ ممکنہ مسلمانوں کو سُودی نظام کی اس لعنت سے نجات دلائے۔

لیکن جہاں تک زکوٰۃ کی ادائیگی کا تعلق ہے فہی اعتبار سے اگر کسی شخص کی آمدی حلال و حرام سے مخلوط ہو اور وہ مجموع پر سے زکوٰۃ نکال دے تو اس میں کوئی قباحت نہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ حلال آمدی کا ڈھانی فی صد شرعاً زکوٰۃ ہو گا اور حرام آمدی کا ڈھانی فی صد زکوٰۃ نہیں ہو گا، بلکہ وہ صدقہ سمجھا جائے گا جو حرام آمدی سے جان چھڑانے کی غرض سے کیا جاتا ہے۔ اصل شرعی حکم یہ ہے کہ سودا یعنی حرام ہے، لیکن اگر کوئی شخص سود وصول کر لے تو وہ سارے کا سارا واجب اتصدّق ہے۔ اب اگر حکومت نے اس میں سے ڈھانی فی صد زکوٰۃ فنڈ میں دے دیا ہے، (جب کہ زکوٰۃ فنڈ میں صدقاتِ نافلہ اور عطیات بھی شامل ہیں) تو مالکان پر شرعاً واجب ہے کہ باقی ماندہ سود بھی صدقہ کر دیں نہ یہ کہ اس کی بناء پر اصل مال کی زکوٰۃ بھی ادا نہ کریں۔

مثال کے طور پر ایک شخص کے ایک ہزار روپے بینک میں جمع ہیں اور اس پر سورپے سود کا اضافہ ہو گیا تو حکومت پورے گیارہ سورپے پر ڈھانی فی صد کے حساب سے سائز ہے ستائیں روپے وصول کرے گی، ان سائز ہے ستائیں روپوں میں سے پچھیں روپے تو اس شخص کے اصل ایک ہزار روپے کی زکوٰۃ ہے اور ڈھانی روپے زکوٰۃ نہیں ہے بلکہ سود کی جو رقم پوری کی پوری صدقہ ہوئی چاہئے تھی اس کا کچھ حصہ ہے، اگر یہ بھی زکوٰۃ فنڈ میں چلا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کیونکہ اس کا مصرف بھی فقراء ہی ہیں۔

### نابالغ کی زکوٰۃ

امام ابو حنیفہ کے نزدیک وجوب زکوٰۃ کے لئے صاحبِ نصاب کا عاقل و بالغ ہونا شرط ہے۔ جب کہ امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک نابالغ اور فاتر العقل کے مال پر بھی زکوٰۃ لازم ہے۔ آرڈیننس میں چونکہ بالغ یا نابالغ کے اکاؤنٹس میں کوئی فرق نہیں کیا گیا اس لئے اس میں غالباً شافعی مسلک اختیار کیا

گیا ہے، اور لوگوں کے موجود حالات کے پیش نظر اگر ضرورت داعی ہو تو اس کی  
نیجائز ہے۔  
ترکے کامال

البتہ بینک اکاؤنٹس میں بعض اموال ایسے ہو سکتے ہیں جو کسی مرحوم شخص  
کا ترکہ ہوں، چونکہ مرحوم کے انتقال کے ساتھ ہی ان اموال پر ورثاء کا حق  
ثابت ہو جاتا ہے اور ورثاء میں سے ہر ایک کا صاحبِ نصاب ہونا ضروری  
نہیں، اس لئے اس مال سے بھی زکوٰۃ وصول کرنا درست نہیں ہو گا۔ لہذا  
آرڈیننس میں یہ استثناء بھی ہونا چاہئے کہ :

”جو شخص زکوٰۃ وضع کرنے کے دن انتقال کر چکا ہو، اس کے  
اکاؤنٹ سے زکوٰۃ وضع نہیں کی جائے گی۔“

### کمپنیاں اور شیئرز

آرڈیننس میں ”کمپنیوں“ کو بھی صاحبِ نصاب قرار دیا گیا ہے اور کمپنیوں  
کے حصہ کو بھی شیئروں نمبر (۱) میں درج کر کے ان سے زکوٰۃ وضع کرنے کا حکم  
دیا ہے۔ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر کمپنی کے بینک اکاؤنٹ سے  
بھی شیئر فرد قانونی الگ زکوٰۃ وصول کی جائے گی اور اس کمپنی کے حصہ داروں  
سے ان کے حصہ پر الگ زکوٰۃ وصول ہو گی۔ اگر واقعہ یہی ہے تو یہ طریقہ  
شریعت کے خلاف ہے، کیونکہ اس میں ایک ہی مال سے سال میں دو مرتبہ زکوٰۃ  
وصول ہونے کا احتمال ہے جو کسی طرح جائز نہیں۔ لہذا اگر کمپنیوں سے زکوٰۃ  
وصول کی جاری ہے تو حصہ داروں سے الگ زکوٰۃ وصول نہ کی جائے اور اگر  
حصہ داروں سے وصول کی جاری ہے تو کمپنیوں سے وصول نہ کی جائے۔ ان  
 دونوں صورتوں میں سے مجلس کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ زکوٰۃ شخص پر وصول کی  
 جائے۔

## عشر بصورتِ نقد

آرڈیننس میں عشر کا بھی ایک حصہ لازماً وصول کرنے سے مستثنی رکھا گیا ہے، مثلاً بار اپنی زمینوں کی پیداوار کا پانچ فی صد اور اس کے علاوہ ہر قسم کی زمینوں میں کاشت کار کا حصہ مستثنی رکھا گیا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ تصریح کر دی ہے کہ ان پر شرعاً عشر واجب ہے جسے مالکان اپنے طور پر ادا کریں گے۔ اس حکم میں شرعاً کوئی خرابی نہیں، البتہ آرڈیننس کی دفعہ ۵ ذیل ۵ میں صراحت کی گئی ہے کہ عشر بصورتِ نقد وصول کیا جائے گا، صرف گندم اور دھان کے بارے میں یہ اثناء رکھا گیا ہے کہ اگر صوبائی زکوٰۃ کو نسل چاہے تو اُسے بصورتِ جس وصول کر لے۔

مجلس کی رائے میں یہ حصہ بھی لا تلقی ترمیم ہے کیونکہ شرعاً عشر کو بصورتِ نقد ادا کرنا لازم نہیں بلکہ شریعت نے اس میں مالک پیداوار کی سہولت کو محفوظ رکھا ہے۔ لہذا یہ پابندی ختم کر کے اس معاملے کو مالک پیداوار کی صوابیدی پر چھوڑنا چاہئے۔

## چوتھائی پیداوار کا عشر سے استثناء

آرڈیننس میں زرعی پیداوار کے چوتھائی حصے کو اخراجات کی مد میں عشر سے مستثنی کرنے کی سمجھائی رکھی گئی ہے۔ اگرچہ بعض ائمہ کے اقوال اس قسم کے منقول ہیں کہ زرعی پیداوار کے چوتھائی حصے کو اخراجات کی مد میں مستثنی کیا جاسکتا ہے۔ (ملاحظہ ہو فتح الباری، باب خرس التمر صفحہ ۲۷۳ جلد ۳) لیکن فقیہاء حنفیہ اور اکثر فقیہاء کے ملک میں یہ چھوٹ نہیں ہے۔ لہذا اگر حکومت یہ چوتھائی حصہ لازمی وصولی سے مستثنی کرنا چاہتی ہے تو ساتھ ہی یہ اعلان بھی کرنا

چاہئے کہ اس حصے کا عشر ماکان خود ادا کریں۔

## تاریخ زکوٰۃ

موجودہ آرڈیننس کے مطابق ہر زکوٰۃ کا سال کم رمضاں المبارک سے شروع ہو کر شعبان کے آخری دن پر ختم ہو گا۔ اور یہ بات اطمینان بخش ہے کہ شریعت کے مطابق زکوٰۃ کی تقسیم کے لئے بھری سال کو اختیار کیا گیا ہے، لیکن مختلف اماثوں کی قیمت لگانے کے لئے شیڈول نمبر (۱) میں مختلف تاریخیں مقرر کی گئی ہیں، یہ صورت حال شرعاً درست نہیں ہے۔ شرعی صورت یہ ہے کہ جب کوئی شخص صاحبِ نصاب بن جائے تو اس کی ہر رقم کے لئے الگ سال شمار نہیں کیا جاتا، بلکہ اس کے تمام اماثوں کے لئے زکوٰۃ کے وجوہ کی ایک ہی تاریخ ہوتی ہے، لہذا صحیح طریقہ یہ ہے کہ تمام اماثوں میں قیمت لگانے کی تاریخ ایک ہی رکھی جائے۔

البتہ اس قیمت کی بنیاد پر زکوٰۃ وضع کرنے کی تاریخیں مختلف اماثوں کے لحاظ سے مختلف ہو سکتی ہیں۔

## قیمتی پتھروں اور مچھلیوں کی زکوٰۃ

آرڈیننس کے شیڈول نمبر (۲) میں ان اشیاء کی فہرست دی گئی ہے جن پر حکومت لازماً زکوٰۃ وصول نہیں کرے گی، بلکہ ماکان پر بطور خود ان کی زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے۔ اس فہرست میں قیمتی پتھروں اور مچھلیوں پر بھی زکوٰۃ عائد کی گئی ہے حالانکہ ان دونوں اشیاء پر اس وقت تک زکوٰۃ واجب نہیں ہے جب تک تجارت کی نیت سے انہیں خریدا نہ گیا ہو۔ لہذا ان دونوں اشیاء کو اس شیڈول سے خارج کرنا چاہئے، کیونکہ بہ نیت تجارت خریداری کی صورت میں یہ

”اموالِ تجارت“ میں شامل ہو جائیں گے، جن کا ذکر شینڈول نمبر (۲) میں موجود ہے۔

## مصارفِ زکوٰۃ

مصارفِ زکوٰۃ کے بیان میں آرڈیننس میں براہ راست فقراء کو زکوٰۃ پہنچانے کے ساتھ مختلف اداروں کے توسط سے فقراء کی امداد کا بھی ذکر ہے، اس میں یہ وضاحت ہوئی چاہئے کہ :

”ہر صورت میں زکوٰۃ کی ادائیگی مستحقِ زکوٰۃ کو بیا قاعدہ مالک بنانکر کی جائے گی۔“

یہ وضاحت اس لئے ضروری ہے کہ آرڈیننس کے اردو ترجمے سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ مذکورہ ادارے اُسے تعیز اور عملے کی تنخوا ہوں پر صرف کرسکیں گے، جو شرعاً جائز ہیں۔ اگریزی متن اگرچہ نسبتاً بہتر ہے، لیکن اس میں بھی یہ وضاحت ضروری ہے۔



## خلاصہ تجویز برائے حکومت

① صاحبِ نصاب کی موجودہ تعریف کی جگہ حسبِ ذیل تعریف لکھی جائے :

”صاحبِ نصاب سے مراد وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں ساڑھے باون تولہ چاندی یا اس کی قیمت کا نقد روپیہ سونا یا سامانِ تجارت ہو یا ان چاروں اشیاء میں سے بعض یا سب کا مجموعہ مل کر ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر ہو۔“

پھر ہر سال تاریخِ زکوٰۃ سے پہلے ساڑھے باون تولہ چاندی کی جو قیمت ہو اس کا اعلان کر کے اس قیمت کو وصولیِ زکوٰۃ کا معیار مقرر کیا جائے۔ یعنی صرف ان لوگوں سے زکوٰۃ وصول کی جائے جن کی اتنی مالیت کی رقوم میکوں یا دیگر مالیاتی اداروں میں جمع ہوں۔

② آرڈیننس کی وفعہ نمبر (۳) میں ترمیم کر کے اس کو اس طرح بنایا جائے :

”آرڈیننس کے دوسرے احکام کے تابع ہر مسلمان صاحبِ نصاب شخص سے شیڈول نمبر (۱) میں دی ہوئی تفصیل کے مطابق ہر سالِ زکوٰۃ کے اختتام پر لازماً وصول کی جائے گی۔

شرط یہ ہے کہ جو شخص یہ ثابت کر دے کہ تاریخِ زکوٰۃ کے دن اس کی قابلِ زکوٰۃ جملہ مملوکات کو نصاب کی مقدار تک پہنچ ہوئے پورا سال ہمیں گزرا تو اس کے ذکورہ اثاثوں

سے زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی۔

مزید شرط یہ ہے کہ جو شخص یہ ثابت کرے کہ وہ مقتوض ہے اور اس نے قرض کسی پیداواری غرض سے نہیں لیا ہے تو اس کے قرضے کی رقم کو قابل زکوٰۃ رقم سے منہا کیا جائے گا۔

مزید شرط یہ ہے کہ جس شخص کے بارے میں باضابطہ ذہنیہ سرٹیفیکٹ کے ذریعہ یہ ثابت ہو جائے کہ وہ زکوٰۃ وضع کرنے کی تاریخ میں انتقال کرچکا تھا تو بھی اس کے اکاؤنٹ سے زکوٰۃ وضع نہیں کی جائے گی۔

۳) بینکوں اور دیگر مالیاتی اداروں میں رقم رکھوانے والوں سے ایک وکالت نامہ تحریر کرایا جائے جس میں وہ متعلقہ مالی اداروں کو یہ اختیار دے دیں کہ تاریخ زکوٰۃ آنے پر وہ ادارہ ان کی طرف سے زکوٰۃ وضع کر کے زکوٰۃ فنڈ میں جمع کر دے۔

۴) کپینیوں اور ان کے حصہ پر الگ الگ زکوٰۃ وصول نہ کی جائے، بلکہ اگر کپینیوں سے وصول کی جا رہی ہے تو حصہ پر وصول نہ کی جائے اور اگر حصہ پر وصول کی جا رہی ہے تو کپینیوں سے وصول نہ کی جائے۔ ان دونوں صورتوں میں سے بہتری ہے کہ حصہ پر وصول کی جائے۔

۵) عُشر کے بصورتِ نقد وصول کرنے کی پابندی ختم کی جائے، بلکہ یہ امر مالک پیداوار پر چھوڑا جائے کہ وہ چاہے تو بصورتِ جنس ادا کرے اور چاہے تو بصورتِ نقد۔

۶) ہر زرعی پیداوار میں سے چوتھائی حصہ جو حکومت بطور منہائی اخراجات پھیلوڑی ہے، اس کے بارے میں یہ اعلان کیا جائے کہ اس حصے کا عُشر مالکان خود ادا کریں۔

۷) شیدول نمبر (۱) کے تمام اھاؤں کے لئے قیمت مقرر کرنے کی تاریخ (مویش  
ڈیٹ) ایک ہی مقرر کی جائے اور مختلف اھاؤں کے لئے مختلف تاریخیں نہ رکھی  
جائیں، البتہ زکوٰۃ وضع کرنے کی تاریخیں مختلف اھاؤں کے لحاظ سے مختلف ہو سکتی  
ہیں۔

۸) قیمتی پھروں اور پھلیوں کو شیدول نمبر (۲) سے خارج کیا جائے۔

۹) شیدول نمبر (۲) میں مویشیوں کی زکوٰۃ کی شرح بیان کرتے ہوئے پانچ سے  
پچھیں اونٹ تک کی شرح بہت بھل ہے، جس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پانچ سے  
پچھیں اونٹوں تک ایک اونٹ واجب ہے۔ اس کی اصلاح کر کے واضح طور پر لکھنا  
چاہئے کہ پانچ سے پچھیں اونٹوں تک ہر پانچ اونٹوں پر ایک بکری واجب ہوگی۔

۱۰) مصارفِ زکوٰۃ میں یہ وضاحت کی جائے کہ ہر صورت میں مستحقِ زکوٰۃ کو زکوٰۃ  
کا مالک و قابض بنا یا جائے گا اور ادارے یہ رقیں تعمیرات اور اساتذہ کی  
تھوا ہوں میں صرف نہیں کر سکیں گے۔

یہ چند تجویزیں، جو آرڈینیشن کے فوری مطالعے سے سامنے آئیں،

﴿وَلَقَلَّ أَنَّ اللَّهَ يَحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمين



## تصدیقات

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب۔

مفتی و مہتمم دارالافتاء والارشاد ناظم آباد کراچی

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب۔

مفتی و مہتمم دارالعلوم کراچی

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب۔

خادم دارالافتاء دارالعلوم کراچی

حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب۔

مفتی جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ناؤن کراچی

حضرت مولانا ذاکر عبد الرزاق اسکندر صاحب۔

استاذ و ناظم تعلیمات جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ناؤن کراچی

حضرت مولانا مفتی سجاد محمود صاحب۔

دارالعلوم کراچی۔ ۱۳

حضرت مولانا مفتی عبد الرؤف صاحب۔

نائب مفتی دارالعلوم کراچی۔ ۱۳



سَمِعَ اللَّهُ عَزَّلَهُ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## بینکوں اور مالیاتی اداروں

سے

### زکوٰۃ کا مسئلہ

### (دُو سرا حصہ)

الحمد لله وکی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی

اما بعد

”مجلس تحقیق مسائل حاضرہ“ نے اپنے ۲۱ شعبان ۱۴۹۹ھ کے اجلاس میں زکوٰۃ و عشر آرڈی ننسی پر تبصرہ کرتے ہوئے جو تحریر مرتب کی تھی، اُسے اخہباء رائے کے لئے ملک بھر کے معروف اہل فوہمی علماء کی خدمت میں بھیج دیا گیا تھا، الحمد للہ! ان میں سے اکثر کے جوابات موصول ہو گئے۔ مندرجہ ذیل حضرات نے اس تحریر پر اصل مسئلے میں کسی ترمیم کے بغیر مجلس کی آراء سے اتفاق کرتے ہوئے تصدیقی و تخطیث شہت فرمادیے :

① شیخ الحدیث حضرت مولانا عبدالحق صاحب، مہتمم دارالعلوم حنفیہ، اکوڑہ  
خانکہ۔

② حضرت مولانا مفتی عبداللہ صاحب، مفتی و مہتمم مدرسہ قاسم العلوم، ملتان  
حضرت مولانا عبدالحکیم صاحب، مفتی مدرسہ اشرفیہ، سکر  
④ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مڈھلیم، مہتمم جامعہ فاروقیہ ڈرگ  
کالونی، کراچی (آپ نے فیت کے مسئلے میں قدرے ترد فرمایا، اور باقی امور سے  
اتفاق فرمایا)۔

⑤ حضرت مولانا فاضل حبیب اللہ صاحب، مہتمم جامعہ رشیدیہ، ساہیوال۔  
⑥ حضرت مولانا مفتی محمد سعید صاحب، مفتی مدرسہ مطلع العلوم، بوری روڈ،  
کوئٹہ۔

⑦ حضرت مولانا فضل محمد صاحب، مہتمم مدرسہ مظہر العلوم، منگورہ، سوات۔  
⑧ حضرت مولانا مفتی محمد وجیہ صاحب، مفتی دارالعلوم الاسلامیہ، غزووالہ یار،  
سندھ۔

⑨ حضرت مولانا مفتی محمد خلیل صاحب، مدرسہ اشرف العلوم، باغبان پورہ،  
گوجرانوالہ۔

⑩ حضرت مولانا حبیب الحق صاحب، مدرسہ اشرف العلوم، باغبان  
پورہ، گوجرانوالہ۔

⑪ حضرت مولانا قاضی سعد اللہ صاحب، رکن مجلس شوریٰ قلات ڈویژن،  
مستونگ بلوچستان (وحال رکن اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان)۔

⑫ حضرت مولانا قاضی بشیر احمد صاحب، دارالاہلیتاء راولکوٹ، آزاد کشمیر۔

⑬ حضرت مولانا مقبول الرحمن صاحب قاسمی، دارالاہلیتاء راولکوٹ، پونچھ،  
آزاد کشمیر۔

۱۴) حضرت مولانا عبد اللہ صاحب، ناظم دارالعلوم تعلیم القرآن، باغ پونچھ، آزاد کشمیر۔

۱۵) حضرت مولانا اشناع اللہ صاحب خطیب جامع مسجد باغ پونچھ، آزاد کشمیر۔  
ان حضرات کے علاوہ مندرجہ ذیل حضرات نے مجلس کی تحریر پر مفصل یا مختصر تبصرہ فرمایا، اور اس کے بعض نکات سے اختلاف بھی فرمایا :

۱) حضرت مولانا مفتی جیل احمد صاحب تھانوی، مفتی جامعہ اشرفیہ لاہور۔

۲) حضرت مولانا مفتی عبدالستار صاحب، مفتی خیر المدارس، ملمن۔

۳) حضرت مولانا عبدالشکور صاحب ترمذی، دارالعلوم خانیہ، ساہیوال ضلع سرگودھا۔

۴) حضرت مولانا سرفراز خان صاحب صدر، مدرسہ نصرۃ العلوم، گوجرانوالہ  
ان حضرات میں سے بعض نے کچھ تو مجلس کی تحریر کی چند فروگز اشتوں پر  
مجلس کو متنبہ فرمایا، جس پر مجلس ان حضرات کی تیر دل سے ممنون ہے۔ وہ  
فروگز اشتوں درج ذیل ہیں :

۱) مجلس کی تحریر میں "حوالہ حول" کی شرط کی وضاحت کرتے ہوئے یہ لکھا گیا  
تھا کہ زکوٰۃ کے وجوب کے لئے یہ ضروری ہے کہ مالِ نای "بقدر نصاب" سارے  
سال کسی شخص کی ملکیت میں موجود رہا ہو، حالانکہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر  
سال کے اول و آخر میں نصاب کامل ہو اور اشناع حول میں ناقص ہو جائے تو بھی  
زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ مجلس کی تحریر سابق میں یہاں تفصیل رہ گیا تھا، اب اس

لے جس کی وجہ یہ ہوئی کہ عباراتِ فہماء میں ملٹھا مان نای کو نصاب سے تعبیر کر کے قدر معبود کو  
"نصاب کامل" اور اس سے کم کو نصاب ناقص کہتے ہیں، بوقت تحریر لفاظ نصاب پر نظر رہی اور "بقدر" کا  
لفظ ہوا تحریر میں آگیا۔ مقصود یہ ہے کہ مال نای سارے سال موجود رہا ہو، مگر سال کے طریق نصاب کا  
کامل ہونا شرط ہے، اگرچہ در میان میں ناقص رہ گیا ہو۔

عبارت کو مجلس کی طرف سے کالعدم سمجھا جائے جس سے یہ مفہوم لکھتا ہے کہ زکوٰۃ کے وجوہ کے لئے کامل نصاب کا سارے سال ملکیت میں رہنا ضروری ہے۔

۲ صاحبِ نصاب کی تعریف سابقہ تحریر میں اس طرح کی گئی تھی :

”صاحبِ نصاب سے مراد وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں ساڑھے باون تولہ چاندی ہو یا اس کی قیمت کا نقد روپیہ یا سو نا یا سامانِ تجارت ہو یا ان چاروں اشیاء میں سے بعض یا سب کا مجموعہ ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر ہو۔“

اس تعریف میں اُس صورت کا حکم بیان سے رہ گیا تھا جس میں کسی شخص کے پاس صرف سو نا ہی سو نا ہو، چاندی یا نقدی بالکل نہ ہو۔ اسی صورت میں سو نے کا نصاب یعنی ساڑھے سات تولہ سو نا شرعاً معتبر ہوتا ہے، چنانچہ اس فروگزاشت پر تنبیہ ہونے کے بعد مجلس نے صاحبِ نصاب کی مجوزہ تعریف میں تبدیلی کر کے اُسے اس طرح کر دیا ہے :

”زرعی پیداوار اور مویشیوں کے علاوہ دیگر قابلِ زکوٰۃ اموال میں صاحبِ نصاب سے مراد وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں ساڑھے باون تولہ (۳۵ گرام) چاندی یا ساڑھے سات تولہ (۸۷ گرام) سو نا یا ان دونوں میں سے کسی کی قیمت کے برابر روپیہ یا سامانِ تجارت ہو یا مذکورہ بالا اشیاء میں سے بعض کا یا سب کا مجموعہ مل کر سونے یا چاندی کے وزن مذکور کی قیمت کے برابر ہو جائے۔“

مجلس نے اس ترمیم شدہ تعریف سے اسلامی نظریاتی کو نسل کو بھی مطلع

لے اس صورت کا حکم اگرچہ تعریف میں درج ہونے سے رہ گیا تھا، مگر تعریف سے پہلے کی عبارت میں اس کی صراحت کر دی گئی تھی۔

کرویا تھا، چنانچہ اب حکومت نے جو نیا ترمیم شدہ زکوٰۃ آرڈی ننس ۱۹۸۰ء نافذ کیا ہے، اس میں بفضلہ تعالیٰ اس کی روشنی میں ترمیم کروی گئی ہے۔ (ملاحظہ ہو زکوٰۃ دعشرتیسی آرڈی ننس ۱۹۸۰ء وغیرہ ۳ ذیل الف)

(۳) مجلس کی تحریر میں لکھا گیا تھا کہ شہر سے باہر جانے والے اموالِ تجارت سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے چوکیاں مقرر فرمائی تھیں، اس سے تاثر یہ ہوتا تھا کہ ان چوکیوں کا یہ سلسلہ سب سے پہلے حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے شروع فرمایا تھا، حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے ہی میں ان چوکیوں پر زکوٰۃ وصول کرنے کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ (ملاحظہ ہو بہبود و کتاب الاتمار وغیرہ)

یہ تو چند جزوی فروگز اشتھنی تھیں۔ لیکن مذکورہ چاروں حضرات نے بنیادی طور پر جس مسئلے سے اختلاف فرمایا ہے یا جس پر اپنے تروڈ کا اظہار کیا ہے وہ پہنچ اکاؤٹش یا دوسرے مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ وضع کرنے کا مسئلہ ہے۔ اس سلسلے میں ان حضرات کے دلائل یا شہہرات پر مجلس نے دوبارہ غور کیا، لیکن غور و تحقیق کے بعد اس مسئلے میں مجلس کی رائے تبدیل نہیں ہوئی۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلے پر قدرے تفصیل کے ساتھ گفتگو کی جائے۔

پہنچ اکاؤٹش اور دیگر مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر جن شہہرات کا اظہار کیا گیا ہے، بنیادی طور پر وہ تین شہہرات ہیں :

(۱) حکومت کو صرف اموال ظاہرہ سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حق ہے، اموال باطنہ سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حق حکومت کو نہیں، بلکہ مالکان پر ان کی زکوٰۃ کی

میت کے ترکے کو مستحق کرنے کی شرط، تمام املاک کے لئے ایک ویلے یعنی ذیت کی تجویز دیگرہ۔

ادائیگی اپنے طور پر فرض ہے اور نقود چونکہ اموالِ باطنہ میں سے ہیں، اس لئے بینک اکاؤنٹس بھی اموالِ باطنہ میں سے ہوئے، ان سے حکومت کو زکوٰۃ وصول کرنے کا حق نہیں ہے۔

(۲) بینک اکاؤنٹس درحقیقت بینک کے ذمے اکاؤنٹ ہولڈرزوں کا قرض ہے، جب یہ رقم مالک نے بینک کو دے دی تو وہ اس کی ملکیت سے نکل گئی، اور بینک کی ملکیت میں داخل ہو گئی، اب اصل مالک پر زکوٰۃ اس وقت واجب ہو گی جب وہ بینک سے اُس کو واپس وصول کرے گا، اُس سے پہلے جو زکوٰۃ بینک اکاؤنٹس سے وضع کی جا رہی ہے وہ واجب ادا سے پہلے ایک ایسے مال سے وصول کی جا رہی ہے جس پر زکوٰۃ واجب الاداء نہیں، اور جو اکاؤنٹ ہولڈر کی ملکیت نہیں ہے، لہذا اس کا کوئی جواز نہیں ہے۔

(۳) زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے اداکنہ کا نیت کرنا ضروری ہے اور بینک اکاؤنٹس میں سے زکوٰۃ وضع کرتے وقت مالک کی نیت با اوقات نہیں ہوتی۔ ان تینوں مسائل پر قدرے تفصیل کے ساتھ ذیل میں بحث کی جاتی ہے۔

﴿وَاللَّهُ سَبَّحَانَهُ الْمَوْقَعُ﴾

## اموالِ ظاہرہ اور اموالِ باطنہ

جیسا کہ "مجلہ" کی تحریر سابق میں امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے فقیہاء کرام کی تصریحات کے حوالے سے عرض کیا گیا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد مبارک میں اموالِ ظاہرہ اور اموالِ باطنہ کی کوئی تفریق نہیں تھی،

بلکہ ہر حرم کے قابلِ زکوٰۃ اموال سے سرکاری سطح پر زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی، لیکن حضرت عثیٰن غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں جب اموال اور آبادی کی کثرت ہو گئی اور اندیشہ ہوا کہ لوگوں کے نجی مکانات وغیرہ میں زکوٰۃ کے کارندوں کی مداخلت سے لوگوں کو تکلیف ہو گئی، اور اس سے فتنہ پیدا ہوں گے تو آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صرف اموالِ ظاہرہ کی زکوٰۃ کی تحصیل سرکاری سطح پر باقی رکھی اور اموالِ باطنی کی زکوٰۃ کی ادائیگی میں مالکان کو حکومت کا نائب بناؤیا۔

حضراتِ فقہاءِ کرامؒ کی تصریحات کی روشنی میں یہ عرض کیا گیا تھا کہ کسی مال کے "اموالِ ظاہرہ" میں سے ہونے کے لئے دو امور ضروری ہیں: ایک یہ کہ ان اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے مالکان کے نجی مقامات کی تفییش کرنی نہ پڑے۔

دوسرے یہ کہ وہ اموال حکومت کے زیرِ حمایت ہوں۔ پھر عرض کیا گیا تھا کہ بیکوں اور دوسرے مالیاتی اداروں میں رکھوائی ہوئی رقوں میں یہ دونوں امور موجود ہیں، لہذا ان کو "اموالِ ظاہرہ" میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

اس پر بعض حضرات نے یہ اعتراض کیا ہے کہ کسی مال کے ظاہر ہونے کی اصل علت "خروج من المصور" ہے، چونکہ اس دور میں شہر کے ناکوں پر حکومت کی طرف سے عاشر اس لئے بھائے جاتے تھے کہ وہ گزرنے والوں کی جان و مال کی حفاظت کریں، اس لئے شہر سے نکل کر تمام اموال حکومت کے زیرِ حمایت آجائتے تھے، اور اس بناء پر حکومت ان کی زکوٰۃ وصول کرتی تھی، نجی مقامات کی تلاشی و تفییش کی ضرورت نہ ہوتا اس حکم کی حکمت ہے علت نہیں، لہذا حکم کا مدار "خروج من المصور" پر ہو گا اور چونکہ یہ علت بیکوں اور مالیاتی اداروں میں نہیں پائی جاتی، اس لئے ان کو اموالِ ظاہرہ میں داخل ہو کر کے ان سے سرکاری سطح پر زکوٰۃ وصول کرنا درست نہیں۔

جلس نے اس نقطہ نظر پر گھر غور کیا، اور اس مسئلے میں فقہ اور حدیث کے متعلقہ مواد کو سامنے رکھا، لیکن خور و تحقیق کے بعد یہ نتیجہ سامنے آیا کہ سرکاری سطح پر زکوٰۃ کی وصولی کے لئے "خروج من المَرْ" کو علت قرار دینا اور اس پر حکم کا مدار رکھنا درست نہیں، بلکہ اصل علت وہی ہے کہ وہ اموال ایسے ہوں جن سے زکوٰۃ کی وصولی کے لئے نجی مقامات کی تنتیش کی ضرورت نہ ہو۔ اس کے دلائل مدرجہ ذیل ہیں :

حدیث اور فقہ کی کتابوں سے یہ بات ثابت ہے کہ حضراتِ خلفاء راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور بعد کے خلفاء و امراء سالانہ تنخوا ہوں اور وظائف کی تقسیم کے وقت انہی تنخوا ہوں اور وظائف سے زکوٰۃ کاٹ لیا کرتے ہتھے، اور اس پر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم و تابعین "اور دوسرے فتحیاء" نہ صرف یہ کہ کوئی نکیر نہیں فرمائی، بلکہ اس طریقے کی تصدیق و تائید فرمائی ہے، چنانچہ مؤطاً امام مالک رحمۃ اللہ علیہ میں روایت ہے :

﴿قَالَ الْقَاسِمُ بْنُ حَمْدٍ: وَكَانَ أَبُو بَكْرَ الصَّدِيقَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ إِذَا أَعْطَى النَّاسَ أَعْطَاهُمْ سَأَلَ الرَّجُلَ: هَلْ عِنْدَكَ مِنْ مَالٍ وَجِبْتُ عَلَيْكَ فِيهِ الزَّكَاةَ؟ فَإِنْ قَالَ نَعَمْ أَخْذْ مِنْ عَطَائِهِ زَكَاةَ ذَلِكَ الْمَالِ، وَإِنْ قَالَ: لَا، سُلْمْ إِلَيْهِ عَطَاءَهُ وَمِنْ

يأخذ منه شيئاً﴾

(مؤطاً امام مالک صفحہ ۱۰۴، الزکاۃ فی العین من الذهب والورق۔)

و مصنف ابن ابی شیبة صفحہ ۱۸۶ جلد ۳ ماقال وافق الطاء اذا اخذ

و مصنف عبد الرزاق صفحہ ۷۶ جلد ۴۔ و کتاب الاموال لابی عبد

صفحہ ۴۱۱

”حضرت قاسم بن محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت

صدقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب لوگوں کو (بیت المال سے  
ملنے والی) تشوہاہ یا وظائف دیتے تو ہر شخص سے پوچھتے کہ کیا  
تہارے پاس کوئی ایسا مال ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو؟ اگر  
وہ کہتا کہ ہاں ہے، تو اس کی تشوہاہ سے اس مال کی زکوٰۃ لے  
لیتے، اور اگر وہ کہتا کہ ”نہیں“ تو اس کی تشوہاہ پوری دنے  
دیتے، اور اس میں سے کچھ نہ لیتے۔

اور امام ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کے یہ الفاظ نقل فرمائے

بیں :

﴿فَإِنْ أَخْبَرَهُ أَنْ عِنْدَهُ مَا لَقِدْ حَلَّتْ فِي الزَّكَاةِ قَاتِصَهُ  
مَا يَرِيدُ أَنْ يُعْطِيهِ، وَإِنْ أَخْبَرَهُ أَنْ لَيْسَ عِنْدَهُ مَا لَقِدْ حَلَّتْ  
فِي الزَّكَاةِ سَلِّمْ إِلَيْهِ عَطَاءَهُ﴾

(کتاب الاموال لابی عبید صفحہ ۱۱۲۵ فقرہ ۴۱۱ باب فروض زکاۃ الذهب  
والورق)

”اگر وہ شخص یہ بتا کہ اس کے پاس ایسا مال ہے جس پر زکوٰۃ  
فرض ہو چکی ہے تو جو تشوہاہ آپ اُسے دنا چاہتے اس میں سے  
زکوٰۃ کاٹ لیتے تھے، اور اگر وہ بتا کہ اس کے پاس ایسا مال  
نہیں ہے جس پر زکوٰۃ فرض ہو گئی ہو تو اس کی تشوہاہ اُسے پوری  
دے دیتے تھے۔“

بنیز امام ابن ابی شہینہ رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ  
معمول نقل فرمایا ہے :

﴿عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ الْقَازِيِّ، وَكَانَ عَلَى بَيْتِ الْمَالِ  
فِي زَمْنِ عُمَرٍ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَرْقَمِ : فَإِذَا خَرَجَ الْعَطَاءُ

جمع عمر رضي الله عنه اموال التجارة، فحسب عاجلها  
وأجلها، ثم يأخذ الزكاة من الشاهد والغائب  $\langle\rangle$

(مصنف ابن ابي شيبة صفحه ۱۸۴ جلد ۳)

”عبد الرحمن بن عبد القارى رحمة الله عليه جو حضرت عمر رضي الله تعالى عنه کے درمیں عبد الله بن ارقم کے ساتھ بیت المال پر مقرر تھے، فرماتے ہیں کہ جب (سالانہ) تنخوا ہوں کی تقسیم کا وقت آتا تو حضرت عمر رضي الله تعالى عنه تمام اموال تجارت کو جمع فرمائیں اور اس کا حساب فرماتے، پھر حاضر اور غائب ہر طرح کے مال سے زکوٰۃ و صول فرماتے تھے۔“

اور امام ابو عبید رحمة الله عليه نے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمائی ہے :

»فَكَانَ إِذَا خَرَجَ الْعَطَاءُ جَمِيعَ أَمْوَالِ الْتَّجَارِ، ثُمَّ حَسِبَهَا شَاهِدَهَا وَغَائِبَهَا، ثُمَّ اخْذَ الزَّكَاةَ مِنْ شَاهِدِ الْمَالِ عَلَى الشَّاهِدِ وَالْغَائِبِ  $\langle\langle$

(کتاب الاموال صفحہ ۴۲۵ فقرہ ۱۱۷ باب الصدقة فی التجارات والديون)

”جب تنخوا ہوں کی تقسیم ہوتی تو حضرت عمر رضي الله تعالى عنه تمام تاجریں کے اموال جمع فرمائیں اس میں سے حاضر و غائب سب کا حساب فرماتے، پھر موجود مال سے حاضر و غائب ہر طرح کے مال کی زکوٰۃ و صول فرماتے۔“

حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمة الله عليه نے اس روایت کے روایتیں کی تحقیق کے بعد لکھا ہے کہ :

﴿وسنده حسن﴾

(اعلاه السنن صفحه ۴۳۰ جلد ۱۲ کتاب السیر باب العطاء یموت صاحبہ  
بعد ما یستوہبہ)

یعنی اس روایت کی سند حسن ہے۔

پھر حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے  
بارے میں تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان کے دور میں اموالِ ظاہرہ اور اموالِ باطنیہ  
کی کوئی تفریق نہ تھی، اس لئے وہ ہر قسم کے اموال سے زکوٰۃ و صول فرماتے تھے،  
لیکن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ، جنہوں نے  
یہ تفریق قائم فرمائی تھی، ان کے دور میں بھی تنخواہوں سے زکوٰۃ وضع کرنے کا یہ  
سلسلہ برابر جاری رہا۔ چنانچہ مؤطراً امام مالک رحمۃ اللہ علیہ میں مروی ہے :

﴿عن عائشة بنت قدامة عن ابیها انه قال : كثت ادا

جثت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ اقتص  
عطائی، سالنی هل عندک من مال وجبت فيه الزکاة؟ قال  
فان قلت : نعم اخذ من عطائی زکاة ذلك المال ، وان

قلت : لا ، دفع الى عطائی﴾

(مؤطراً امام مالک صفحہ ۱۰۴ - و مصنف عبدالرازاق صفحہ ۷۷ جلد ۲  
حدیث ۷۰۲۹، و کتاب الام للشافعی صفحہ ۱۴ جلد ۲ طبع بولاق سوکاب  
الاموال لابی عیید صفحہ ۴۱۲ فقرہ ۷ (۱۱۲۷)

”عائشہ بنت قدامہ اپنے والد کا قول نقل فرماتی ہیں کہ جب  
حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس اپنی تنخواہ  
وصول کرنے جاتا تو وہ مجھ سے پوچھتے کہ کیا تمہارے پاس کوئی  
مال ایسا ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو؟ چنانچہ اگر میں یہ کہتا کر

”ہاں“ تو میری تنوہا سے اس مال کی زکوہ وصول فرمائیتے، اور میں کہتا کہ ”نہیں“ تو میری تنوہا مجھے دے دیتے۔

نیز بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں بھی تنوہا سے زکوہ وضع کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا، البتہ ان کے بارے میں یہ صراحة ملتی ہے کہ وہ صرف ان لوگوں کے اموالِ باطنیہ کی زکوہ وصول کرتے تھے، جن کی تنوہا ہیں یا وظائف بیت المال سے جاری ہوں، دوسرے لوگوں کی نہیں۔ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بھی یہی عمل تھا۔ (مؤطراً امام مالک ص ۲۷۳) اور حضرت ابن عباس<sup>ؓ</sup> وابن عامر<sup>ؓ</sup> بھی اسی کے قائل تھے۔ (عاشرہ مؤطراً امام مالک ص ۲۷۳)

نیز حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ وہ تنوہا ہیں تقسیم کرتے وقت خود تنوہا کی زکوہ بھی اُسی تنوہا میں سے وصول فرمائیتے، چنانچہ مصطفیٰ ابن ابی شبیہ رحمۃ اللہ علیہ میں ہے :

﴿عَنْ هَيْرَةَ قَالَ: كَانَ ابْنُ مُسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ

يَرْكُى عَطْيَا تَهْمَ منْ كُلِّ الْفَ خَمْسَةٍ وَعَشْرِينَ ﴾

(مصطفیٰ ابن ابی شبیہ صفحہ ۱۸۴، جلد ۳)

”حضرت پیغمبر فرماتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ لوگوں کی تنوہا ہوں کی زکوہ (اس حساب سے) وصول فرمایا کرتے تھے کہ ہر ہزار پر پیکیں وصول کر لیتے تھے۔“

حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کے روایوں کی تحقیق فرمائے کے بعد فرمایا ہے کہ :

﴿فَالإِسْنَادُ حَسَنٌ﴾ (اعلاء السنن صفحہ ۴۲۹ و ۴۳۰ جلد ۱۲)

”یعنی یہ سند حسن ہے۔“

البیش پونکہ یہاں زکوٰۃ اُن تنوہوں کی وصول کی جاتی تھی، جو صاحب تنوہ کی ملکیت میں قبضہ کرنے کے بعد آتی ہے، اس لئے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا طریق کاریہ تھا کہ وہ پہلے تنوہ دے دیتے پھر اس سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے، چنانچہ مصنف عبدالرازاق میں ہے :

﴿عَنْ هِيَرَةَ بْنِ يَرِيمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ يَعْطِيُ ثُمَّ يَأْخُذُ زَكَاتَهُ﴾  
(مصنف عبدالرازاق صفحہ ۷۸ جلد ۴ حدیث ۷۰۳۶ باب لاصدقۃ فی مال  
حتی یحول علیہ الحول)

”ہیرون بن یریم حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ تنوہ دے دیتے پھر اس کی زکوٰۃ وصول کرتے تھے۔“

اور مجمم طبرانی رحمۃ اللہ علیہ میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں :

﴿كَانَ يَعْطِيُ الْعَطَاءَ ثُمَّ يَأْخُذُ زَكَاتَهُ﴾

اور علامہ نور الدین یشی رحمۃ اللہ علیہ نے مجمع الزوائد میں اس روایت کو نقش کر کے لکھا ہے :

﴿رَجَالَهُ رِجَالٌ الصَّحِيفَ، خَلَاهِيرَةَ، وَهُوَقَةَ﴾

نیز امام ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو زیادہ تفصیل اور وضاحت سے نقل فرمایا ہے :

﴿ عن هبیرہ بن یريم قال : كان عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه يعطينا العطاء في زبل صغار ، ثم يأخذ منه الزکاة ﴾

(کاب الاموال صفحہ ۴۱۲ فقرہ ۱۱۲ باب فروض زکاة الذهب والفضة)

”حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہمیں چھوٹی چھوٹی تھیلیوں میں تنخواہ دیتے پھر اس سے زکوٰۃ و صول فرماتے تھے۔“

تنخواہوں اور وظائف سے زکوٰۃ و صول کرنے کا سلسلہ خلفائے راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد بھی جاری رہا، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبید رحمۃ اللہ علیہ میں روایت ہے :

﴿ عن ابن عون عن محمد قال : رأيُ الامراء اذا اعملوا العطاء زكوة ﴾

(مضنف ابن ابی شیبہ صفحہ ۱۸۵ جلد ۲)

”ابن عون حضرت محمد رحمۃ اللہ علیہ (غالباً ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ) کا قول نقل کرتے ہیں کہ میں نے امراء کو دیکھا کہ جب وہ تنخواہ دیتے تو اس کی زکوٰۃ و صول کر لیتے۔“

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے میں اگرچہ اموالِ ظاہرہ و باطنہ کی تفہیق قائم ہو چکی تھی، لیکن ان کے بارے میں بھی مروی ہے :

﴿عَنْ عُمَرِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَنَّهُ كَانَ يَرِيْكَيِ الْعَطَاءَ وَالْجَائِزَةَ﴾

(مصنف ابن ابی شیبہ صفحہ ۱۸۵ جلد ۲)

”حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ وہ تنخوا ہوں اور انعامات سے زکوٰۃ و صول فرماتے تھے۔“

اور مصنف عبدالرازاق میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں :

﴿عَنْ جعْفَرِ بْنِ بَرْقَانِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ كَانَ إِذَا

أَعْطَى الرَّجُلَ عَطَاءً هُوَ أَعْمَلُهُ إِذْنَهُ الزَّكَاةَ﴾

(مصنف عبدالرازاق صفحہ ۷۷ جلد ۴، فقرہ ۷۰۳۷)

”جعفر بن برقان“ کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ جب کسی شخص کو اس کا وظیفہ یا اس کی اجرت دیتے تو اس سے زکوٰۃ و صول فرمایتے تھے۔

یہ معاملہ صرف تنخوا ہوں اور وظائف کی حد تک محدود نہیں تھا، بلکہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بیت المال پر جس کسی مسلمان کا کوئی مالی حق ہوتا تو اس کی ادائیگی کے وقت اس کی زکوٰۃ و صول کرنے کا معمول تھا اولیٰ میں جاری تھا۔ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ اور سُنْنَتْ نَبِيِّنَ رحمۃ اللہ علیہ میں مروی ہے :

﴿عَنْ عُمَرِ وَبْنِ مِيمُونٍ قَالَ: أَخْذَ الْوَالِيَ فِي زَمْنِ عَبْدِ الْمُلْكِ

مَالَ رَجُلَ مِنْ أَهْلِ الرَّقَّةِ يُقَالُ لَهُ أَبُو عَاشَةَ عَشْرِينَ الْفَأَ,

فَادْخَلَتْ فِي بَيْتِ الْمَالِ، فَلَمَّا وَلَى عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَتَاهُ

وَلَدَهُ، فَرَفَعُوا مَظْلَمَتَهُمْ إِلَيْهِ فَكَتَبَ إِلَيْهِ مِيمُونٌ: ادْفِعُوا إِلَيْهِمْ

اموالهم وخذوا زکات عامة هذا ، فلولا انه كان مالا ضمارا  
اخذنا منه زکات ما مضى ﴿

(مصنف ابن ابي شيبة صفحه ۲۰۲ جلد ۳ ماقالوا في الرجل يذهب له المال

الستين وآخر جهه ايضاً اليه في السنن الكبرى صفحه ۱۵۰ جلد ۴)

”عمرو بن ميمون فرماتے ہیں کہ عبد الملک کے زمانے میں اہل  
رقہ کے ایک شخص ابو عائشہ سے ایک گورنر نے زبردستی میں  
ہزار وصول کر کے بیت المال میں داخل کر دیئے تھے، جب  
حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ خلیفہ ہوئے تو اس شخص  
کے لذکوں نے آگر داد ری چاہی، اس پر حضرت عمر بن  
عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے میمون کو لکھا کہ :

”ان کو ان کے اموال دے دو اور اس سے اس سال کی زکوٰۃ  
وصول کرو، اس لئے کہ اگر یہ مال ضمانتہ ہوتا تو ہم اس سے  
پچھلے سالوں کی زکوٰۃ بھی وصول کرتے۔“

حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی سند  
کی تحقیق فرمائی تھا بہ کہ اس کے رجال شفاقت ہیں اور سند مغلب ہے۔  
(اعلای السنن صفحہ جلد ۹ باب لا زکاتہ فی المال النمار)

نیز یہی واقعہ اجتہاد طور پر دوسری سند سے مؤطا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ  
میں بھی مروی ہے، اور اس میں بھی ایک سال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا ذکر موجود  
ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں ۔

لے مصنف ابن ابی شيبة کے مطبوع نسخے میں عبد الملک لکھا ہے، لیکن دوسرے نسخے میں اور دوسری  
کتابوں میں ولید بن عبد الملک کا ذکر ہے اور وہی صحیح ہے۔

﴿اَنْ عُرْبَنْ عَبْدَ الْعَزِيزَ كَبْ فِي مَالٍ قَبْضَهُ بَعْضُ الْوَلَاءِ  
ظَلَّمَا يَا مُرْبِرَدَهُ إِلَى اهْلِهِ، وَتَوَخَّذَ زَكَاتَهُ لَمَّا مَضَى مِنْ  
السَّنَنِ، ثُمَّ عَقَبَ بَعْدَ ذَلِكَ بِكِتابٍ: لَا تَوَخَّذْ مِنْهُ الزَّكَةَ إِلَّا  
زَكَةً وَاحِدَةً، فَانْهَ كَانَ ضَمَاراً﴾

(مؤطراً امام مالک<sup>ؓ</sup> صفحه ۱۰۷ الزکاة فی الدین)

”حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ایسے مال کے  
بارے میں جس پر بعض نے ظُلماً قبضہ کر لیا تھا، تحریر فرمایا کہ وہ  
مال اس کے مالکوں کو واپس کر دیا جائے، اور اس کی پچھلے  
سالوں کی زکوٰۃ بھی وصول کی جائے، لیکن اس کے بعد ایک  
اور خط بھیجا کہ اس سے صرف ایک سال کی زکوٰۃ وصول کی  
جائے، پچھلے سالوں کی نہیں، کیونکہ وہ مالِ ضمَار تھا۔“

ان تمام واقعہات میں نقدروپے کی زکوٰۃ سرکاری سطح پر وصول کی گئی؛ اور  
وہ بھی عاشر پر گزرنے کی صورت میں نہیں، اور نہ مال کے شہر سے باہر ہونے کی  
حالت میں، بلکہ حضرت ابو بکر صدیق، حضرت عمر فاروق اور حضرت عثمان رضی  
اللہ تعالیٰ عنہم کا طرزِ عمل تو یہ تھا کہ وہ تنخوا ہوں جاری کرتے وقت ان اموال کی زکوٰۃ  
ان تنخوا ہوں سے وصول فرماتے تھے جو تنخوا دار کے گھروں، دکانوں یا دوسرے  
مقامات پر ان کی ملکیت میں ہوتے تھے۔ یہ حضرات واجب الاداع زکوٰۃ تنخوا سے  
کاٹ کر باقی تنخوا لوگوں کے حوالے کیا کرتے تھے۔ اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ  
عنه، حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ  
اللہ علیہ انھی تنخوا ہوں کی زکوٰۃ وصول فرماتے تھے، کیونکہ اگر مالک پہلے سے

لے بعض بندوستانی تنخوا میں لفظاً لکتابت کی غلطی سے مذف ہو گیا ہے، صحیح عبارت وہی ہے جو اور پر  
لکھی گئی (اویز المسالک صفحہ ۲۷۷، جلد ۳)۔

صاحبِ نصاب ہو تو تنخواہ کی اس رقم پر مال مُستفاد ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوتی تھی، البتہ یہ حضرات تنخواہوں سے زکوٰۃ کائیں کے بجائے پہلے تنخواہ حوالہ فرمادیتے، پھر مالک سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے۔ بہر صورت! اس نقدر رقم سے سرکاری طور پر زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی، اور یہ سلسلہ اموالِ ظاہرہ اور اموالِ باطنیہ کی تفہیق قائم ہونے کے بعد بھی جاری رہا، بلکہ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے ان رقم سے بھی زکوٰۃ وصول فرمائی جو بیت المال میں ٹھلاً دا خل کر دی گئی تھیں۔

اس طریق کا رہے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ کسی مال کے اموالِ ظاہرہ میں شمار ہونے اور اس سے سرکاری سطح پر زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے اس کا شہر سے باہر لے جانا ضروری نہیں، بلکہ اصل بات یہ ہے کہ اس سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے نجی مقامات کی تلاشی یا تفہیق کی ضرورت پیش نہ آئے، اور وہ فی الجملہ حکومت کے زیرِ حفاظت آگئے ہوں۔

تنخواہوں وغیرہ سے زکوٰۃ وصول کرنے کا یہ طریقہ اُس دور میں بھی پلاکنیر جاری رہا ہے، اور حجود فقہاء حنفیہ نے بھی ان واقعات کو نقل کر کے اس کے تصدیق و تائید فرمائی ہے، چنانچہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا تنخواہوں اور وظائف سے زکوٰۃ وصول کرنا خود امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی نقل فرمایا ہے اور لکھا ہے :

﴿ قَالَ الْفَاسِمُ : وَكَانَ أَبُو بَكْرٌ أَذَا أَعْطَى النَّاسَ أَعْطِيَاهُمْ

بِسْمِ الرَّجُلِ هَلْ عِنْدَكُمْ مَالٌ قَدْ وُجِبَتْ فِيهِ الزَّكَاةُ ؟ فَانْ

قَالَ : نَعَمْ ، اخْذَ مِنْ عَطَائِهِ زَكَاةَ ذَلِكَ الْمَالِ ، وَانْ قَالَ لَا

سَلَمَ إِلَيْهِ عَطَاءُهُ . قَالَ مُحَمَّدٌ : وَبِهِذَا نَأْخُذُ ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي

## حنفیۃ رحمہ اللہ

اموظا امام محمد صفحہ ۱۷۰ باب الزکاۃ یکون علیہ الدین، هل علیہ فیہ  
(الزکاۃ کا؟)

اور اس کے بعد حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں عائشہ  
بنت قدامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی وہ روایت نقل کی ہے جو یہچہ موزٹا امام مالک  
رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے گزر چکی ہے۔

نیز علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ اور شمس الائمه سرخی رحمۃ اللہ علیہ نے  
حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا مذکورہ بالا واقعہ جس میں غصب مال کو  
و اپس کرتے ہوئے اس سے زکوۃ وصول کرنے کا ذکر ہے، ذکر فرمایا کہ اس سے مال  
ضھار پر زکوۃ واجب نہ ہونے کے مسئلے میں استدلال فرمایا ہے، جس سے معلوم ہوتا  
ہے کہ اس مال سے ایک سال کی جو زکوۃ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے  
وصول فرمائی، وہ حنفیہ کے نزدیک بھی معمول ہے، ورنہ وہ اس کی تردید یا توجیہ  
فرماتے۔

بلکہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ  
اموال باطنہ کی زکوۃ کے بارے میں بھی حنفیہ کے نزدیک امام کو مکمل اختیار ہے  
کہ وہ چاہے تو ان کی زکوۃ کی وصولیابی کے لئے مصدق بھیج کر سرکاری سطح پر ان کی  
زکوۃ وصول کرے، اور چاہے تو مالکوں کے حوالے کرے کہ وہ اپنے طور پر زکوۃ  
ادا کر دیں، چنانچہ انہوں نے شرح معانی الاتمار میں ایک مستقل باب قائم فرمایا  
ہے: باب الزکاۃ یا خذ ہا الامام ام لا؟ اور اس میں اپنی عادت کے مطابق  
دونوں نقطہ نظر بیان فرمائے کے بعد آخر میں لکھا ہے:

﴿وَمَا وَجَهَهُ مِنْ طَرِيقِ النَّظَرِ فَإِنَّا قدْ رأَيْنَا هُمْ أَتْهَمُ﴾

لَا يَخْتَلِفُونَ أَنَّ الْإِدَامَ أَنْ يَعْثِثَ إِلَى أَرْبَابِ الْمَوَالِيِّ السَّائِمَةِ

حتى يأخذ منهم صدقة مواشيه اذا وجبت فيها الصدقة  
وكذلك يفعل في ثمارهم ثم يضع ذلك في مواضع الزكوات  
على ما أمره به عزوجل، لابي ذلك احد من المسلمين،  
فالناظر على ذلك ان يكون بقيه الا موال من الذهب والفضة  
واموال التجارات كذلك . . . . وهذا كله قول ابى  
حنيفه وابى يوسف و محمد <sup>ص</sup>

(شرح معانى الآثار للطحاوى صفحه ٢٦٢ و ٢٦٤ جلد ١)

”قياس ونظر کے لحاظ سے بھی اس مسئلے میں صورت حال یہ  
ہے کہ علماء کا اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ امام کو  
یہ حق حاصل ہے کہ وہ مفت چراغاں میں پھرنے والے  
مویشیوں کے مالکان کے پاس بیچ کر ان کے مویشیوں کی زکوٰۃ  
وصول کرے جب کہ ان پر زکوٰۃ واجب ہو، اسی طرح ان کے  
پھلوں میں بھی اس کو یہ حق حاصل ہے۔ پھر وہ حاصل شدہ زکوٰۃ  
کو مصارف زکوٰۃ میں اللہ تعالیٰ کے حکم کے بوجب صرف  
کرے، اس بات سے کوئی مسلمان انکار نہیں کر سکتا، لہذا نظر  
وقياس کا تقاضا یہ ہے کہ باقی اموال، سونا چاندی اور مال  
تجارت کا بھی یہی حکم ہو ..... اور یہ سب کچھ امام  
ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد  
رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔“

یہاں امام طحاوى رحمۃ اللہ علیہ نے کسی قید و شرط کے بغیر امام کا یہ حق  
یہاں فرمایا ہے کہ وہ سونا، چاندی اور مال تجارت سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے

مُصْنِق بیچ سکتا ہے، وہاں انہوں نے مصریا غیر مصری بھی کوئی شرط نہیں لگائی، اور نہ عاشر کے پاس گزرنے کا کوئی ذکر فرمایا ہے۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت کا یہ اطلاق فقہاء حنفیہ کی دوسری تصریحات سے بظاہر معارض معلوم ہوتا ہے، اور مذکورہ بالا عبارت کے سیاق و سبق میں یہ اختال بھی موجود ہے کہ ان کی یہ ساری گفتگو مامروں علی العاشر سے متعلق ہو، لیکن جہاں تک مذکورہ عبارت کا تعلق ہے، اس میں کوئی قید یا شرط نہیں ہے، اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود یہ ہے کہ ان اموال باطنہ سے بھی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق حنفیہ کے نزدیک اصلاً امام کو ہے، البتہ اُس مصلحت کے پیش نظر جو حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پیش نظر تھی کہ جہاں لوگوں کے نجی مقامات کی تلاشی یا پرستال کی ضرورت پڑتی ہو، وہاں مالکوں کو خود زکوٰۃ ادا کرنے کی اجازت دے دی گئی ہے اور جہاں یہ مصلحت واجی نہ ہو، وہاں وہ اپنے اصل حق کے مطابق زکوٰۃ وصول کر سکتا ہے، چونکہ عاشر پر گزرنے والے اموال میں اس قسم کا کوئی مفسدہ نہیں ہے، اس لئے وہ اپنے اصل حق کے مطابق ان سے زکوٰۃ وصول کر سکتا ہے اور اگر کچھ مزید اموال ایسے ہوں جن سے زکوٰۃ وصول کرنے میں یہ مفسدہ نہ ہو، وہاں بھی امام کا اصل حق عود کر آئے گا، اور وہ ان اموال سے زکوٰۃ وصول کر سکے گا، جس کی نظریں تجوہ ہوں، وظائف اور مال مخصوص کے سلسلے میں پیچھے گزر چکی ہیں۔ بلکہ اگر کسی جگہ یہ معلوم ہو کہ لوگ اموال باطنہ کی زکوٰۃ نہیں دے رہے ہیں، وہاں اس مفسدے کے باوجود امام اپنے اصل حق کے مطابق ان اموال کی زکوٰۃ وصول کر سکے گا، یہ کیونکہ ترکیب زکوٰۃ کا مفسدہ اس مفسدے سے شدید تر ہے۔ یہی بات تقریباً تمام فقہاء حنفیہ نے تحریر فرمائی ہے، مثلاً علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ ظاهر قوله تعالى : حُذِّرْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةَ الْآيَةِ تُوْجِبُ  
اَخْذَ الزَّكَاةِ مُظْلِقاً لِلَّامَ، وَعَلَى هَذَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى  
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالخَلِيفَاتُ بَعْدِهِ، فَلَمَّا وَلَى عُثْمَانَ وَظَهَرَ  
تَغْيِيرُ النَّاسِ كَرِهَ أَنْ يَقْتَشِّ السَّعَةَ عَلَى النَّاسِ مُسْتَوْرِ  
أَمْوَالِهِمْ، فَفَوْضُ الدَّفْعِ إِلَى الْمَلَائِكَةِ نِيَابَةً عَنْهُ، وَمَمْ يَخْتَلِفُ  
الصَّحَابَةُ فِي ذَلِكَ عَلَيْهِ، وَهَذَا لَا يَسْقُطُ طَلْبَ الْأَمَامِ  
أَصْلًا، وَهَذَا لَوْ عِلْمٌ أَهْلَ الْبَلْدَةِ لَا يَؤْذُونَ زَكَاتَهُمْ طَالِبِهِمْ  
بَهَا ﴾ (فتح القدير صفحه ٤٨٧ جلد ١)

”آیتِ قرآنی حُذِّرْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةَ الْآيَةِ“ کے ظاہری  
الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام کو مظلقاً (ہر قسم کے اموال  
کی) زکوٰۃ و صول کرنا واجب ہے، اور اسی طرزِ عمل پر رسول  
کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دو  
خلیفہ قائم رہے، لیکن جب حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ  
خلیفہ بنے اور لوگوں کے حالات بدل گئے تو آپ رضی اللہ  
تعالیٰ عنہ نے یہ بات پسند نہ فرمائی کہ مُحَسِّلین زکوٰۃ لوگوں کے  
پوشیدہ اموال کی تفتیش کریں، چنانچہ انہوں نے مالکوں کو  
اوائے زکوٰۃ کا حق سونپ کر اس معاملے میں انھیں اپنا نائب  
بنادیا، اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس معاملے میں  
ان سے اختلاف نہیں فرمایا، لیکن یہ طرزِ عمل امام کے حق  
مطالبہ کو بالکلیہ ساقط نہیں کرتا، چنانچہ اگر کسی شہر کے لوگوں  
کے بارے میں امام کو یہ معلوم ہو کہ وہ زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تو

وہ اُن سے زکوٰۃ کا مطالبہ کرے گا۔

اس عبارت سے صاف واضح ہے کہ اصلاً تمام اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق امام ہی کو ہے، اور اموالِ باطنہ کے سلسلے میں یہ حق ایک مصلحت سے چھوڑا گیا ہے، اور بالکلیٰ اب بھی ساقط نہیں ہوا، بلکہ ان اموال کی زکوٰۃ جو مالکان ادا کرتے ہیں وہ بھی امام کے نائب کی حیثیت میں ادا کرتے ہیں، اصلاً ان کو یہ اختیار بھی نہیں تھا، اور اسی لئے اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ کے دین کو فہرائے نے لہ مطالب من جمیع العباد قرار دیا ہے۔

یہاں بعض حضرات کو یہ شبہ پیش آیا ہے کہ امام ابو بکر جعاص رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عمل کا ذکر فرمایا کہ لکھا ہے :

﴿فَجَعَلَ لَهُمْ أَدَاءَهَا إِلَى الْمَسَاكِينِ وَسَقَطَ مِنْ أَجْلِ ذَلِكِ  
حَقُّ الْأَمَامِ فِي أَخْذِهَا لَا نَهُ عَقْدَ عَقْدِهِ أَمَامٌ مِّنْ أُمَّةِ الْعَدْلِ  
فَهُوَ نَافِذٌ عَلَى الْأُمَّةِ﴾ (الاحکام القرآن للجعاص صفحہ ۱۹۰ جلد ۲)

”حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے زکوٰۃ کے مالکوں کو یہ حق دے دیا کہ وہ مساکین کو اپنے طور پر زکوٰۃ دے دیا کریں، اور اس لئے اب ان اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کے سلسلے میں امام کا حق ساقط ہو گیا، اس لئے کہ ائمّہ عدل میں سے ایک امام کا کیا ہوا فیصلہ ہے، جو پوری امت پر نافذ ہے۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس فیصلے کے بعد اموالِ باطنہ سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حق کسی کو نہیں رہا، لیکن امام ابو بکر جعاص رحمۃ اللہ علیہ کی پوری عبارت بغور پڑھنے سے سمجھ میں آتا ہے کہ حضرت امام

سے ان کی مراد ایسا حق ہے جس کے بعد مالکانِ اموال کو از خود زکوٰۃ ادا کرنے کا اختیار باقی نہ رہے، اور ان کی ادائیگی کو شرعاً تسلیم نہ کیا جائے۔ چنانچہ ان کی ذکورہ عبارت سے پہلے اُن کے الفاظ یہ ہیں :

﴿وَقَوْلُهُ تَعَالَى خُذُّمِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً بِدْلٌ عَلَى أَنَّ اخْذَ

الصدقات إلَى الْإِمَامِ، وَأَنَّهُ مَنْ أَدَاهَا مِنْ وِجْبِهِ إِلَى  
الْمَسَاكِينِ لَمْ يَجُزْهُ، لَأَنَّ حُقْقَ الْإِمَامِ قَاتِمٌ فِي اخْذِهِ، فَلَا سَيْلَ

لِهِ إِلَى اسْقاطِهِ﴾

”اور باری تعالیٰ کا ارشاد، خُذُّمِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ زکوٰۃ وصول کرنے کا کام امام کے پسرو ہے اور یہ کہ اگر وہ شخص جس پر زکوٰۃ واجب ہے، زکوٰۃ اپنے طور پر مساکین کو ادا کرے تو یہ اس کے لئے جائز نہیں اس لئے کہ امام کا وصولیابی کا حق قائم ہے، اور اُسے ساقط کرنے کا کوئی راستہ نہیں۔“

ذکورہ جملے سے صاف واضح ہے کہ وہ امام کے ایسے حق کا تذکرہ فرمائے ہیں جس کی موجودگی میں مالک کو از خود زکوٰۃ وہا جائز نہیں، بلکہ بعض فقیہاء کے نزدیک تو اس طرح زکوٰۃ ادا ہی نہیں ہوئی، میسوبط میں رضی اللہ تعالیٰ عنہ ائمہ عدل میں سے تھے اور انہوں نے اموالِ باطنیکی حد تک یہ حق ساقط کر دیا، اس لئے یہ حق اب ساقط ہو گیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت

لے چنانچہ موسیٰ بن عیشیوں کے بارے میں اپنے امام کا حق ای توعیت کا ہے کہ اس کی موجودگی میں مالک کو از خود زکوٰۃ وہا جائز نہیں، بلکہ بعض فقیہاء کے نزدیک تو اس طرح زکوٰۃ ادا ہی نہیں ہوئی، میسوبط میں ہے :

﴿فَإِنْ قَالَ دَفْعُهُ إِلَى الْمَسَاكِينِ لِمَيْصِدَقَ وَتَوْخِيدَهِ الرَّكَّاهُ عَنْدَنَا . . . . .

ولما ان هذا حق مالی يستوفيه الامام بولاية شرعية، فلامالک من عليه استقطاع .

حقه في الإستفقاء . . . . . ولا يبرأ بالآداء إلى القىرقى فيما بينه وبين ربته وهو

بعض مشائخنا﴾ (میسوبط صفحہ ۱۶۱ و ۱۶۲ جلد ۲)

عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پہلے لوگوں کے اموالِ باطنیہ کی زکوٰۃ از خود مسکین کو  
رہنا جائز نہیں تھا اور اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی تھی، حضرت عثمان رضی اللہ  
تعالیٰ عنہ نے یہ اختیار انہیں دے دیا، اب یہ بات طے ہو گئی کہ ایسے اموال کے  
مالکان اگر از خود زکوٰۃ ادا کروں تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں  
ہے کہ امام کا حق اخذ بالکیہ ساقط ہو گیا، اور اب وہ زکوٰۃ وصول کرنا چاہیے تو وصول  
نہیں کر سکا، چنانچہ فتح التدیر کی مذکورہ بala عبارت اس پر صریح ہے کہ  
وہذا ایسقط طلب الامام اصلاً

امام ابو بکر جعماں رحمۃ اللہ علیہ کی اس پوری بحث کو اور دوسرے فہماء  
ومحدثین کی عبارتوں اور روایات کو دیکھنے کے بعد اس سلسلے میں جو صورت حال  
سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ :

○ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک اور حضرات شیعین رضی اللہ  
تعالیٰ عنہما کے زمانوں میں اموالِ ظاہرہ اور اموالِ باطنیہ دونوں سے زکوٰۃ سرکاری  
سلیح پر وصول کی جاتی تھی، ابتدہ اتنا فرق ضرور تھا کہ مویشیوں اور زرعی پیروں اور کی  
زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے مُصدق بھیجے جاتے تھے، اور نقود اور اموالِ تجارت کی  
زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے مُصدق بھیجے کے بجائے مالکوں کو حکم تھا کہ وہ خود زکوٰۃ  
لے کر آئیں، لیکن دونوں قسم کے اموال میں اداۓ زکوٰۃ کا راستہ یہی تھا کہ وہ  
حکومت کو دی جائے۔

○ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے شہر سے باہر جانے والے اموال کے  
بارے میں یہ تبدیلی فرمائی کہ اس کی وصولیابی کے لئے مُصدق مقرر فرمائے، اور باقی  
اموالِ باطنیہ کی زکوٰۃ حسب سابق مالکان خود لالا کر دیتے رہے۔

○ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں اموالِ باطنیہ کی کثرت  
ہو گئی، آبادی بھیل گئی اور انہوں نے محسوس فرمایا کہ اب اموالِ باطنیہ کی زکوٰۃ کی  
سرکاری سلیح پر وصولیابی کا یہ سلسلہ کہ اس کے بغیر اداۓ زکوٰۃ جائز ہی نہ ہو، اگر

باقی رکھا گیا تو اس کے لئے اموالِ ظاہرہ کی طرح مصدق مقرر کرنے پڑیں گے، اور لوگوں کے نجی مقامات میں ان کی دغلِ اندازی سے لوگوں کو تکلیف ہوگی، لہذا آپ نے مالکان کو اجازت دے دی کہ وہ ان اموال کی زکوٰۃ خود ادا کر لیا کریں۔

○ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس عمل کے بعد لوگوں کو اموالِ باطنیکی زکوٰۃ اپنے طور پر ادا کرنے کی اجازت مل گئی، لیکن زکوٰۃ کی وصولیابی کا اصلی حق اب بھی امام ہی کو ہے، چنانچہ دو صورتوں میں اب بھی وہ زکوٰۃ کی وصولیابی کا اہتمام کر سکتا ہے، ایک یہ کہ کسی جگہ کے لوگوں کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اپنے طور پر زکوٰۃ ادا نہیں کرتے، اور دوسرے یہ کہ کچھ اموالِ باطنیہ اس طرح اموالِ ظاہرہ میں شامل ہو جائیں کہ ان سے زکوٰۃ کی وصولیابی کے لئے نجی مقامات کے تقییش کی ضرورت نہ پڑے۔

○ چونکہ قدیم زمانے میں نجی مقامات کی تقییش کے بغیر اموال کے ظاہر ہو جانے کی جو صورت کثرت سے پیش آتی تھی وہ یہ تھی کہ اموال کو ایک شہر سے دوسرے شہر لے جاتے وقت وہ عاشر پر گزرتے تھے، اس لئے فہمائے کرام رحمۃ اللہ علیہم نے اس صورت کے احکامِ تفصیل کے ساتھ بیان فرمائے اور اس طرح تعبیر فرمایا کہ ”یہ اموال شہر سے باہر نکل کر اموالِ ظاہرہ میں شامل ہو گئے ہیں اور جو اموال شہر کے اندر ہیں وہ اموالِ باطنیہ ہیں“ اس لئے یہ ”شہر سے باہر نکلنا“ اصل مدارِ حکم یا بطور علت نہیں بلکہ اپنے عہد کے لحاظ سے ایک واقعیت کا بیان ہے، ورنہ اصل مدارِ حکم وہی ہے جس کی بنا پر اموالِ باطنیہ کو زکوٰۃ کی سرکاری وصولیابی سے مستثنی کیا گیا تھا، یعنی تقییش کے بغیر ان کا ظاہر ہو جانا، چنانچہ قرونِ اولیٰ میں ان اموال میں سے بھی زکوٰۃ وصول کی گئی جو شہر سے باہر نہیں ہوتے تھے، لیکن تقییش کے بغیر ظاہر ہوتے تھے مثلاً تنجوا ہیں، وظائف اور حکومت کے اموال مخصوصہ، جس کی روایات پیچھے گزروچی ہیں۔

یہاں بعض حفراں نے یہ شبہ ظاہر فرمایا ہے کہ بعض اموال حکومت پر تفتیش کے بغیر ظاہر ہو جاتے تھے لیکن اس کے باوجود حکومت ان سے زکوٰۃ وصول نہیں کرتی تھی، مثلاً عاشر پر گزرنے والا اگر اپنے نجی مقامات پر رکھے ہوئے اموال کے بارے میں اقرار کر لیتا تو ان کی زکوٰۃ وصول نہیں کی جاتی تھی، جس کی فہمیاء نے تصریح فرمائی ہے۔

اس کے جواب میں عرض یہ ہے کہ اقرار کے ذریعے تو اموال باطنیں سے ہر ماں ظاہر بن سکتا ہے، لیکن چونکہ جُزوی واقعات کو کلی احکام کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، اور عاشر کو یہ اختیار نہیں دیا جاسکتا کہ وہ جس ماں کو چاہے ظاہر قرار دے کر اس سے زکوٰۃ وصول کر لے، اس لئے اس کو یہ لگا بندھا اصول بتا دیا گیا کہ جو کوئی شخص تمہارے پاس ماں لے کر گزرے تو پھر اس ماں سے زکوٰۃ وصول کر سکتے ہو جو اس وقت تمہارے سامنے آجائے، اور لوگوں کے گھروں یا دکانوں پر جو ماں ہے اُس سے تعریض نہ کرو۔ اس اصول کے تحت "عاشر" کو گھروں میں رکھے ہوئے ماں سے تعریض کا اختیار نہیں دیا گیا۔ اور جب یہ اصول مقرر ہو گیا تو اگر کسی جزوی واقعے میں کوئی شخص اپنے ماں باطن کو عاشر پر اقرار کے ذریعے ظاہر بھی کر دے تو یہ ایک استثنائی واقعہ ہو گا، جس سے اصول تبدیل نہیں ہو سکتا، اس لئے اس صورت میں بھی بطور اصول اس سے زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی۔

ہاں اگر کچھ ایسے اموال پائے جائیں جن کی نوعیت ہی ایسی ہو کہ وہ سب کے سب بذاتِ خود حکومت پر بغیر تفتیش کے ظاہر ہو جاتے ہوں، اور حکومت ان تمام اموال کے بارے میں یہ طے کر دے کہ ان تمام اموال سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی تو اس میں شرعی ممانعت کی کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ تنخواہیں، وظائف اور اموال مخصوصہ سے جو زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی وہ اس کے جواز کی واضح نظر ہے۔

دوسرے الفاظ میں "خروج من المصر" عاشر کے لئے زکوٰۃ وصول کرنے کی اجازت کی تعلیٰت ہے لیکن امام کے لئے وصولی زکوٰۃ کے اختیار کی تعلیٰت نہیں، بلکہ اس کے لئے تعلیٰت اموال کا تفییش کے بغیر ظاہر ہو جانا ہے، چنانچہ جن اموال کی نوعیت ایسی ہو کہ وہ بغیر تفییش کے ظاہر ہو جاتے ہوں، ان سے مائزہ علی العاشر کی طرح وہ زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم جاری کر سکتا ہے، جیسا کہ تینا ہوں وغیرہ کے معاملے میں کیا گیا۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم "خروج من المصر" کا تذکرہ "باب فیمن یمْرَعْلی العاشر" میں تو فرماتے ہیں، جس کا موضوع یہ ہے کہ عاشر کون سے اموالِ زکوٰۃ وصول کر سکتا ہے، لیکن جس جگہ امام کے وصولی زکوٰۃ کے اختیار کا بیان ہے، وہاں عموماً "خروج من المصر" کو بطورِ تعلیٰت ذکر نہیں کیا جاتا، بلکہ وہاں تعلیٰت یہی بیان کی جاتی ہے کہ اموالِ باطنہ سے زکوٰۃ وصول کرنے میں لوگوں کے نجی مقامات میں دخل اندازی اور ان کی تفییش لازم آجاتی ہے جس سے عوام کو ضرر پہنچنے کا امیر ہے، جیسا کہ فتح القدیر کی عبارت پہنچے گزر چکی ہے، اور امام ابو بکر جعفرا ص رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت مجلس کی تحریر سابق میں نقل کی جا چکی ہے۔



## بینک اکاؤنٹس کے قرض ہونے کا مسئلہ

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وصول کرنے پر دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ جب کوئی شخص بینک میں رقم رکھواتا ہے تو شرعاً وہ رقم بینک کے ذمے قرض ہوتی ہے، امامت نہیں، اسی لئے وہ بینک پر مضمون بھی ہوتی ہے اور اس پر زیادتی وصول کرنا شود ہوتا ہے۔ اور جب کسی شخص نے کوئی رقم کسی دوسرے فرد یا ادارے کو بطور قرض دے دی تو وہ اس شخص کی ملکیت سے نکل کر مقرض کی ملکیت میں داخل ہو گئی۔ اب اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت واجب ہو گئی جب وہ رقم اُسے وصول ہو جائے گی، اس سے پہلے زکوٰۃ واجب الاداء نہیں۔ لہذا بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وضع کرنے پر پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ زکوٰۃ واجب الاداء ہونے سے پہلے ہی زکوٰۃ وضع کر لی گئی ہے۔ اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ وہ زکوٰۃ دارین سے وصول کرنے کے بجائے مدیون کے مال سے وصول کی گئی ہے، حالانکہ اس کی کوئی نظری معبود فی الشرع نہیں ہے کہ ایک شخص کی زکوٰۃ دوسرے کے مال سے وصول کی جائے۔

ذیل میں ان دونوں اعتراضات کی تحقیق مقصود ہے :

ان دونوں مسائل کی تحقیق کے لئے پہلے بینک اکاؤنٹس کی صحیح حیثیت متعین کرنا ضروری ہے۔

اس میں شک نہیں کہ فقہی اعتبار سے بینک اکاؤنٹ قرض ٹک ہے۔ لیکن دارین کے تصرف کے لحاظ سے یہ ایک بالکل نی قسم کا قرض ہے جو فقہاء کرام رحمۃ

اللہ علیہم کے عہد میں موجود نہیں تھا اور جس کی نظریں بھی اس دور میں کم ملتی ہیں، لہذا زکوٰۃ کے حق میں بینک اکاؤنٹس کو بنا لکھیے وہ سرے دیوں اور قرضوں پر قیاس کرنا درست نہیں ہو گا، وجبہ زکوٰۃ کے حق میں دین کے اندر اصل دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ دارِ دین کے لئے کس حد تک مرجوٰۃ الوصول ہے، اور دارِ دین کا تصرف اس پر کس حد تک برقرار ہے، اسی بنا پر فقہائے کرام رحمۃ اللہ علیہم نے وجب زکوٰۃ کے معاملے میں دین قوی دین متوسط اور دین ضعیف کی تقسیم فرمائی ہے، اور اسی بنا پر دین محدود کو مالِ ضمار میں شامل کر کے اسے زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے، جب ہم اس نقطہ نظر سے بینک اکاؤنٹس کا جائزہ لیتے ہیں تو وہ دین ہونے کے باوجود اس معاملے میں دوسرے عام دیوں سے بالکل ممتاز نظر آتا ہے، جس کی وجہ درج ذیل ہیں :

① عام قرضوں کا حال یہ ہوتا ہے کہ مُقرض کے قبضے سے نکلنے کے بعد ان پر مُقرض کا کوئی تصرف باقی نہیں رہتا، بلکہ وہ مُقرض کے رقم و کرم پر ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے اُسے ادا کرے۔ اس کے بر عکس بینک اکاؤنٹس میں مُقرض کے طلب

لے البتہ جن اکاؤنٹس پر سودا کا لین دین ملے ہوتا ہے، بخلاف سیوگ اکاؤنٹ یا کنسٹراؤپاٹس، ان میں ایک اور بھی اختال قابل غور ہے، اور وہ یہ کہ وہ شرکت فاسدہ یا مضارہت فاسدہ کا مال ہو، کیونکہ فقہائے کرام یہ لکھتے ہیں کہ اگر کسی شخص سے شرکت یا مضارہت کرتے وقت فرع کے شائع حصے کے بجائے میں رقم طے کر لی جائے تو شرکت اور مضارہت فاسدہ ہو جاتی ہے۔ (شای) اور شرکت فاسدہ اور مضارہت فاسدہ دونوں میں جب تک شرکت میں مال و اپنے بد لیں ان کے درمیان شرکت فی المک قائم ہو جاتی ہے، اور دونوں اپنے اپنے حصے کے مالک رہتے ہیں۔ وہ رقم دین نہیں بلکہ مال تجارت کے حکم میں رہتی ہے۔ اور غیر سودی اکاؤنٹس میں ایک اختال یہ بھی ہے کہ وہ اصلًا ودیعت تھی، لیکن خلاف بالا ذکر کی بنا پر وہ مال شرکت ملک بن گیا۔ چنانچہ در مذکورہ کتاب الایامع میں تصریح ہے کہ ودیعت خلاف بالا ذکر سے شرکت ملک بن جاتی ہے۔ (شای صفحہ ۲۸۳ و ۲۸۴ جلد ۳) اور حضرت تھانوی قدس سرہ نے سیوگ اکاؤنٹ کو اسی بنا پر شرکت ملک کا مال قرار دیا ہے۔ (امداد الفتاوی صفحہ ۳۰۹ جلد ۳)

اگر ان اکاؤنٹس کی پر توجیہ درست ہو تو ان اکاؤنٹس کے دین ہونے کا مسئلہ ہی ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن اس توجیہ میں تائل یہ ہے کہ اس کے مطابق ان اکاؤنٹس میں رکھی ہوئی رقم پر مضمون نہ ہوگی، حالانکہ فریقین کی طرف سے مضمون ہونا شرط ہوتا ہے۔ فلیست اعمال

کرنے پر فوری ادائیگی نہ ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا، اور یہ بینک کی طرف سے صرف زبانی اقرار نہیں ہوتا، بلکہ میکنون کا مسلسل بلا تھفہ طرز عمل ہی ہے، جس کے بغیر بینک چل ہی نہیں سکتے، لہذا یہ قرض کی وہ قسم ہے جس میں مُقرض اپنی رقم جب چاہے فوراً بلا تھفہ واپس لے سکتا ہے اور عملاً وہ ایسی ہی قابل اعتماد ہے جیسے اپنی تجوری میں رکھی ہوئی رقم، بلکہ اس سے بھی زیادہ، کہ تجوری کی رقم میں ہلاک ہونے کا خطرہ ہے، لیکن بینک اکاؤنٹ میں ایسا خطرہ بھی نہیں ہے۔

② بینک اکاؤنٹ میں رکھی ہوئی رقم پر ہر اکاؤنٹ ہولڈر ٹھیک اسی طرح تصرف کرتا ہے جس طرح اپنی الماری میں رکھی ہوئی رقم پر تصرف کرتا ہے۔ اس وقت تجارت کا سارا کاروبار بینک اکاؤنٹ ہی پر چل رہا ہے اور بیشتر ادیگیاں بینک ہی کے ذریعے ہوتی ہیں۔

③ عُرف عام میں بھی بینک میں رقم رکھوائے کے بعد کوئی شخص یہ نہیں سمجھتا کہ اس نے یہ رقم کسی کو قرض دے دی ہے، بلکہ وہ اُسے اپنی ہی رقم سمجھتا ہے، اور اس کے ساتھ اپنی رقم ہی کا سامان مال کرتا ہے، جب کوئی شخص اپنے حاضر و غائب مال کی فہرست بناتا ہے تو بینک اکاؤنٹ کو مال حاضر میں شمار کیا جاتا ہے، مالِ غائب میں نہیں۔

④ عام قرضوں کا حال یہ ہے کہ معاهدہ قرض کا محیک مُستقرض ہوتا ہے، لیکن ہمیں محیک مُقرض ہوتا ہے، اور اس کا اصل مختار قرض دینے کے بجائے اپنے مال کی حفاظت ہوتا ہے۔

عام قرضوں کے مقابلے میں بینک اکاؤنٹ کی ان وجوہ فرق کو ذہن میں رکھ کر قرضوں پر زکوٰۃ کے مسئلے پر غور فرمائیے۔

بینک اکاؤنٹ سے زکوٰۃ وصول کرنے پر پہلا اعتراض یہ کیا جا رہا ہے کہ قرضے پر اگرچہ زکوٰۃ فرض تو ہوتی ہے، لیکن اس کی ادائیگی اس وقت واجب ہوتی

ہے، جب وہ دائن کے قبضے میں واپس آجائے، اور زیر بحث صورت میں دائن کے قبضے میں آنے سے پہلے ہی زکوٰۃ وضع کی جا رہی ہے۔

اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ قرضوں پر زکوٰۃ کا نفس وحوب تو متفق علیہ ہے، البشٰۃ امام ابو حیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مُقرِض کو یہ سہولت دی ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی اس پر واجب اس وقت ہوگی جب قرضے کی رقم اُسے واپس ملے گی، چنانچہ جب بھی چالیس درہم کی مقدار اس کے پاس واپس آئے گی، ایک درہم بطور زکوٰۃ ادا کرنا اس پر واجب ہو گا، اس سہولت کا پس منظراً اور اس کی اصل وجہ مندرجہ ذیل روایات سے واضح ہوتی ہے :

① امام یہودی روایت فرماتے ہیں :

عن حمید بن عبد الرحمن بن عبد القاری، وكان على بيت مال عمر رضي الله عنه قال: كان الناس يأخذون من الدين الزكاة، وذلك أن الناس اذا خرجت الاعطية حبس لهم العرفاء دينهم، وما بقي في ايديهم اخرجت زكاتهم قبل ان يقبضوا، ثم داين الناس بعد ذلك ديننا هالكة فلم يكونوا يقبضون من الدين الصدقة الا مانض منه ولكنهم كانوا اذا قبضوا الدين اخرجوها عنهم بما مضى ﴿  
(الستن الكبير للبيهقي صفحه ۱۵۰ جلد ۴ باب زکاة الدين اذا كان على مصر او بجاحد)

”حیدر بن عبد الرحمن سے روایت ہے کہ عبد الرحمن بن عبد القاری رحمۃ اللہ علیہ جو حضرت عمر رضي الله تعالیٰ عنہ کے زمانے میں بیت المال پر مقرر تھے، فرماتے ہیں کہ لوگ دین سے زکوٰۃ وصول کرتے تھے، جس کا طریقہ یہ تھا کہ جب لوگوں کی تنوخا ہوں کی ادائیگی کا وقت آتا تو عرفاء ان کے دیون کا

حاب کرتے، اور جو باقی پچتا اس کی زکوٰۃ ان کے قبضہ کرنے سے پہلے ہی نکال لی جاتی، لیکن اس کے بعد لوگوں نے ایسے دیوں کا معاملہ شروع کر دیا جو بعض اوقات ضائع ہو جاتے تھے، اس لئے حکام صرف اُس دین سے زکوٰۃ وصول کرتے جو نفقہ شکل میں آ جاتا، لیکن لوگ جب اپنے قرضوں پر قبضہ کرتے تو زمانہ گزشته کی زکوٰۃ بھی نکالتے تھے۔

اس روایت سے واضح ہے کہ اصلاً دیوں کا حکم بھی یہی تھا کہ سال بیال اُن کی زکوٰۃ ادا کی جائے، خواہ وہ قبضے میں نہ آئے ہوں، لیکن چونکہ بعض مرتبہ لوگ زکوٰۃ نکال دیتے ہیں، اور بعد میں دیوں وصول نہیں ہوتے، اس لئے یہ ہو گئی کہ دیوں کی زکوٰۃ دیوں وصول ہونے کے بعد دی جائے، لیکن جب ادا کی جائے تو سالہائے گزشته کی بھی ادا کی جائے۔ اس کے باوجود صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم و تابعین رحمۃ اللہ علیہم کی ایک بڑی جماعت کا مسلک ہی رہا ہے کہ مدیوں اگر قابل اعتماد ہے تو زکوٰۃ کی ادا بھی کے لئے وصولیابی کا انتظار نہ کیا جائے، بلکہ سال کے سال زکوٰۃ ادا کی جاتی رہے، چنانچہ حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت ابن عمر، حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم، حضرت جابر بن زید، حضرت مجاهد، حضرت ابراهیم نخعی، حضرت میمون بن مہران، حضرت قادہ، اور حضرت سعید بن المیتب رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ کا مسلک ہی تھا۔

(کتاب الاموال لابی عبید صفحہ ۳۳۲ باب الصدقۃ فی الجمارات والدیوں فقرہ نمبر ۱۲۳ و مصنف عبد الرزاق صفحہ ۱۰۳ جلد ۳ باب لازکۃ الائمن الناض)

اسی کو امام ابو عیید نے ترجیح دی ہے، اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے۔ (ہدایۃ الحجاج صفحہ ۱۳۰ جلد ۳)

لیکن امام ابو حیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا موقف یہ ہے کہ دین خواہ کتنے قابل

اعتماد شخص کے پاس ہو، اس میں چونکہ عدم ادا یگی کا اختال بھی رہتا ہے، لہذا جب تک وہ مالک کے قبضے اور تصرف میں نہ آجائے اس وقت تک وہ جب ادا نہیں ہو گا، اس کے لئے انہوں نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس ارشاد سے استدلال فرمایا ہے جسے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کیا ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں :

﴿عَنْ عَلَىٰ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ قَالَ : إِذَا  
كَانَ ذَلِكَ دَيْنُ عَلَى النَّاسِ فَقَبْضَهُ فَزَكَاهُ مَا مَاضِيٌ قَالَ مُحَمَّدٌ :  
وَبِهِ تَأْخِذُ وَهُوَ قُولُ أَبِي حَنِيفَةَ﴾ (کتاب الآثار صفحہ ۱۰۸)

”حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جب کسی کا دین لوگوں پر ہو اور وہ اس پر قبضہ کر لے تو زمانہ ماضی کی زکوہ ادا کرے گا۔“

اس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے میں اپنے مسلک کی بنیاد حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ارشاد پر رکھی ہے۔ اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ ارشاد امام تیہقی رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے ان الفاظ میں روایت فرمایا ہے :

﴿عَنْ عَلَىٰ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فِي الدِّينِ الظَّلُونَ قَالَ :  
إِنْ كَانَ صَادِقًا فَلَيَزَّ كَمَاذَا قَبْضَهُ مَا مَاضِيٌ﴾

”جس دین کی وصولیابی ملکوک ہو اس کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ”اگر دائن سچا ہے تو دین پر قبضہ کرنے کے بعد پچھلے سالوں کی زکوہ ادا کرنے۔“

امام ابو عبید نے ”دین غنون“ کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی ہے کہ

﴿ هُوَ الَّذِي لَا يَدْرِي صَاحِبُهُ يَقْضِيهِ الَّذِي عَلَيْهِ الدِّينُ أَمْ لَا؟ ﴾

(بیہقی صفحہ ۱۵۰ جلد ۴ و کتاب الاموال صفحہ ۴۳۱ فقرہ ۱۲۲ و مصنف ابن ابی شیبہ صفحہ ۱۶۲ جلد ۳)

یعنی ”یہ وہ دین ہے جس کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو کہ ملیون اُسے ادا کرے گا یا نہیں کرے گا؟“

اور اس ارشاد کی تفصیل امام ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ میں روایت فرمائی ہے :

﴿ عَنْ الْحَسْنِ قَالَ: سُئِلَ عَلَىٰ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ الدِّينُ عَلَى الرَّجُلِ، قَالَ: يَرْتَكِبُ صَاحِبُ الْمَالِ فَإِنْ تَوَلَّ مَاعْلَمَهُ وَخَشِنَّ إِنْ لَا يَقْضِي، قَالَ: يَمْهُلُ فَإِذَا خَرَجَ أَدِي زَكَاءَ مَالَهُ ﴾ (مصنف ابن ابی شیبہ صفحہ ۱۶۲ جلد ۳)

”حضرت حسن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ سوال کیا گیا کہ کسی شخص کا دین دوسرے پر واجب ہو (تو وہ کیا کرے؟) آپ نے فرمایا کہ مالک اس کی زکوٰۃ نکالے، لیکن اگر اُسے یہ اندریشہ ہو کہ ملیون ادا نہیں کرے گا تو وہ غمہ جائے، اور جب دین وصول ہو جائے تو اس وقت ادا کرے۔“

اس معلوم ہوا کہ اس باب میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا موقف وہی ہے جو حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وغیرہ کا ہے۔ یعنی :

﴿أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا قَالَا: مِنْ أَسْلَفِ مَا لَا فِلْيَهُ زَكَاةً فِي كُلِّ عَامٍ إِذَا كَانَ فِي ثَقَةٍ﴾ (السنن الْكَبِيرُ لِيَحْيَى صَفَحَهُ ۱۴۹ جَلْدُ ۱)

”عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جو شخص کسی کو کوئی مال قرض دے تو اس پر ہر سال اُس کی زکوٰۃ واجب ہے، اگر وہ قابلٰ اعتماد جگہ پر ہو۔“

اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مکمل المفاظ یہ ہیں

﴿رَزَكُوا مَا كَانَ فِي أَيْدِيكُمْ، وَمَا كَانَ فِي دِينٍ فِي ثَقَةٍ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ مَا فِي أَيْدِيكُمْ، وَمَا كَانَ فِي دِينٍ طَنُونٌ فَلَا زَكَاةٌ فِيهِ حَتَّىٰ يَقْبَضُهُ﴾

(یہقی صفحہ ۱۵۰ جلد، و مصنف ابن ابی شیبۃ صفحہ ۱۶۲ جلد ۲)

”جو مال تمہارے ہاتھوں میں ہو اس کی زکوٰۃ نکالو، اور جو دین قابلٰ اعتماد جگہ پر ہو، وہ ایسا ہی ہے جیسے تمہارے قبضے کا مال، اور جو دین طنون ہو تو اس پر اُس وقت تک زکوٰۃ واجب نہیں جب تک وہ قبضے میں نہ آجائے۔“

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس ارشاد کا ایک حصہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی نقل فرمایا ہے اور اس سے دین کے مسئلے میں مالکیہ کے خلاف استدلال فرمایا ہے :

﴿عَنْ نَافِعٍ عَنْ أَبْنَى عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ فِي

الَّذِينَ يُرْجَىٰ، قَالَ: زَكْهُ كُلِّ عَامٍ ۝

(کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ صفحہ ۴۷۲ جلد ۱)

”حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اُس دین کے بارے میں فرمایا جس کی وصولیابی کی امید ہو کہ اس کی زکوٰۃ ہرسال نکالو۔“

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فقیہاء حنفیہ رحمۃ اللہ علیہم نے اس باب میں اپنے مسلک کی بنیاد حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اقوال پر رکھی ہے، اور ان کے نزدیک اگرچہ قبضے کے بعد زکوٰۃ کا وجوہ صرف اس صورت میں ہے جب کہ دین کی وصولیابی مظنوں ہو، جہاں وصولیابی کا وثوق نہ ہو، وہاں ان کے نزدیک وجوہ ادا بھی قبضے سے پہلے ہی ہو جاتا ہے، لیکن فقیہاء حنفیہ رحمۃ اللہ علیہم نے اس پہلو پر نظر فرمائی کہ معروف دیوں میں سے ہر دین میں، خواہ وہ کتنے ہی قابل اعتماد شخص کے پاس ہو، عدم ادائیگی کا کچھ نہ کچھ خطرہ ضرور ہوتا ہے، لہذا انہوں نے ہر دین قوی کو ”دین مظنوں“ قرار دے کر یہ عام حکم لگادیا کہ اس پر نہیں وجوہ تو ہو جاتا ہے، لیکن وجوہ ادا قبضے کے بعد ہو گا۔

اس پس مسئلہ کو ذہن میں رکھ کر جب ہم پینک اکاؤنٹس کا جائزہ لیتے ہیں، اور عام دیوں کے مقابلے میں اُن کی جو وجوہ فرق شروع میں بیان کی گئیں، اُن کو دیکھتے ہیں تو واضح ہو جاتا ہے کہ یہ دین قوی کی وہ قسم ہے جو فقیہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم کے عہد میں موجود نہیں تھی، یا اس کی نظیریں شاذ و نادر تھیں، اور اس قسم کو ”دین مظنوں“ کسی طرح قرار نہیں دیا جاسکتا، بلکہ یہ وصولیابی کے لیقین، دارئ کے آزادانہ تصرفات اور عرف عام کی رو سے بالکل اس طرح دارئ کی ملکیت اور تقدیری قبضے میں رہتا ہے جیسے اپنے گھر میں رکھا ہوا مال، لہذا حضرت عبد اللہ بن

عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے الفاظ میں بَنَزَلَةً مَافِی ایدیکم کا اطلاق اس سے زیادہ کسی دین پر نہیں ہو سکتا۔

اس کے علاوہ اگر بینک اکاؤنٹس پر زکوٰۃ کے وجوب اداء کے لئے دوسرے دیون کی طرح ان کے نقد ہونے کی شرط لگائی جائے تو اس سے اتنی عملی پیچیدگیاں پیدا ہوں گی کہ زکوٰۃ کی نھیک ادا نہیں بہت مشکل ہو جائے گی، امام ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ نے تو عام دیون کے بارے میں بھی یہ فرمایا ہے کہ :

﴿وَإِنَّا اخْتَارَوْا - أَوْ مِنْ اخْتَارَ مِنْهُمْ - تَرْكَةَ الدِّينِ مَعَ عِينِ  
الْمَالِ لَآنَ مِنْ تَرْكِ ذَلِكَ حَتَّى يَصِيرَ إِلَى الْقِبْضِ لَمْ يَكُنْ يَقْبِضُ مِنْ  
زَكَّةَ دِينِهِ عَلَى حَدَّهُ، وَلَمْ يَقْبِضْ بَادَنَهَا، وَذَلِكَ أَنَّ الدِّينَ رِبَّا  
اَقْضَاهُ رَبُّهُ مُسْقَطُّهُ، كَالَّذِي رَاهَمَ الْخَمْسَةَ وَالنِّسْرَةَ وَأَكْثَرَ مِنْ  
ذَلِكَ وَأَقْلَّ، فَهُوَ يَحْتَاجُ فِي كُلِّ دِرْهَمٍ يَقْتَضِيهِ فَمَا فَوْقَ ذَلِكَ  
إِلَى مَعْرِفَةِ مَا عَغَابَ عَنْهُ مِنِ السَّنِينِ وَالشَّهُورِ وَالْأَيَّامِ، ثُمَّ يَخْرُجُ  
مِنْ زَكَّاتِهِ بِجَسَابٍ مَا يَصِيبُهُ وَفِي أَقْلَّ مِنْ هَذَا مَا تَكُونُ  
الْمَلَلَةُ وَالْتَّفَرِيطُ، فَلَهُذَا اَخْذُوا إِلَهًا بِالْحِيَاطِ، فَقَالُوا: يَرِبُّكُهُ  
مَعْ جَمْلَةِ مَا لَهُ فِي رَأْسِ الْحَوْلِ، وَهُوَ عِنْدِي وَجْهُ الْأَمْرِ﴾  
(کتاب الاموال صفحہ ۴۲۶، فقرہ ۱۲۳۶)

”جن حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ دین کی زکوٰۃ عین مال کے ساتھ ہی ادا کی جائے، انہوں نے اس ملک کو اس لئے اختیار فرمایا کہ جو شخص دین کی زکوٰۃ کو قبضہ نہیں تک مؤخر کرے گا وہ اپنے دیون کی زکوٰۃ کو حد کے مطابق معلوم کر کے

اس کی صحیح ادائیگی نہ کر سکے گا، اس لئے کہ دین بعض اوقات قسطوں میں وصول ہوتا ہے، مثلاً کبھی پانچ مل گئے، کبھی دس کبھی زیادہ، کبھی کم، اب اسے جو درہم بھی حاصل ہو گا اس کے بارے میں یہ معلوم کرنا پڑے گا کہ وہ کتنے سال، کتنے میٹنے، کتنے دن اس کے قبیلے سے خارج رہا ہے، پھر وہ اسی کے حساب سے زکوٰۃ نکالے گا، اور اس عمل میں مشقت اور کوتایی کا برا امکان ہے، اس لئے ایسے شخص کے لئے ان علماء نے احتیاط پر عمل فرمایا، اور یہ حکم دے دیا کہ وہ ہر سال اپنے دوسرے مال کے ساتھ دین کی زکوٰۃ بھی نکال دیا کرے، اور یہی میرے نزدیک صحیح طریقہ ہے۔

لیکن عام دیون کے بارے میں یہ دُشواری قابلِ لحاظ ہو یا نہ ہو، لیکن بینک اکاؤنٹس کے بارے میں تو اس قسم کا حساب و کتاب عملی انتبار سے تقریباً ناممکن ہے، کیونکہ عام طور پر ان اکاؤنٹس سے بعض اوقات ایک ایک دن میں کئی کئی مرتبہ رقمیں نکالی اور نئی داخل کی جاتی ہیں، اور قبیلے کے بعد زکوٰۃ کی ادائیگی کی صورت صرف یہی ہو سکتی ہے کہ ہر اکاؤنٹ ہولڈر اپنے اکاؤنٹ کے ہر ہر روپے کے بارے میں یہ ریکارڈ پوری طرح محفوظ رکھے کہ وہ کتنے عرصے بینک میں رہا ہے، تاکہ اس پر واجب ہونے والی گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ ادا کر سکے، اور جب کوئی رقم بینک سے ~~نکالا~~ ہے یہ حساب کرے کہ یہ رقم کتنے سال بینک میں رہی ہے، اور اس پر کتنی زکوٰۃ واجب ہوئی ہے، پھر زکوٰۃ ادا کرے، اور اس میں جو عملی تقدیر ہے وہ مخفی نہیں۔ اور خود فقہائے حنفیہ رحمۃ اللہ علیہم نے مال مُستفادہ کا الگ سال شمارنہ کرنے پر ایک دلیل یہی عملی تقدیر کی پیش کی ہے۔ چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے تو مال مُستفادہ پر الگ سال شمار کرنے والوں پر طنز فرماتے ہوئے یہاں تک لکھا ہے

﴿يَنْبَغِي لِصَاحِبِهِ مَا لَمْ يَنْعَدْ حَتَّىٰ يَحْسِبُهُنَّ  
 زَكَاةً مَالَهُ مَسْتَحْبَةً؟ أَرَأَيْتَ الرَّجُلَ إِذَا كَانَ يَفِدُ الْيَوْمَ الْفَأَ  
 وَغَدَّا الْفَيْنَ وَبَعْدَ غَدَّ ثَلَاثَةَ أَلْفٍ، وَبَعْدَ ذَلِكَ خَمْسَةَ أَلْفٍ  
 وَبَعْدَ ذَلِكَ بِعِشْرِينِ يَوْمًا عَشْرَةَ أَلْفٍ، أَيْنَبَغِي لَهُ أَنْ يَرْكِي كُلَّ  
 مَالٍ مِنْ هَذِهِ الْأَمْوَالِ عَلَىٰ حَدَّةٍ؟ وَهَذَا قَوْلٌ صَرِيقٌ لَا يَوَافِقُ  
 مَا عَلِيهِ النَّاسُ، يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَجْمِعَ مَالَهُ كُلَّهُ ثُمَّ يَرْكِي هُوَ أَنَّ  
 وَجَبَتِ الزَّكَاةُ عَلَىٰ مَالِهِ الْأَوَّلِ﴾

(کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ صفحہ ۴۹۱ و ۴۹۲ جلد ۱)

”(ان حضرات کے قول کے مطابق) تو ہر صاحبِ مال کو  
 چاہئے کہ وہ باقاعدہ مُحَاسِب اس کام کے لئے بٹھائے کہ وہ اس  
 کی زکوٰۃ کا حساب کیا کریں کہ وہ کب واجب ہوگی؟ زراغور  
 تو فرمائیے کہ ایک شخص کے پاس آج ایک ہزار آتے ہیں، کل  
 دو ہزار پرسوں تین ہزار، اس کے بعد پانچ ہزار، پھر میں دن  
 کے بعد دس ہزار، تو کیا وہ ان تمام رقموں کی الگ الگ زکوٰۃ  
 نکالے گا؟ یہ تو بڑا نگک قول ہے جو لوگوں کے طرزِ عمل کے  
 موافق نہیں، اس کے بجائے اسے چاہئے کہ وہ اپنا سارا مال  
 جمع کرے پھر سارے مال کی زکوٰۃ ایک ساتھ اسی وقت نکالے  
 جب اس کے پہلے مال پر زکوٰۃ واجب ہوئی تھی۔“

اور حضرت ابراہیم نفعی رحمۃ اللہ علیہ ”جو فقیرِ حنفی کا بہت بڑا مأخذ ہے“  
 اُن کا ایک ارشاد امام ابن الی شعبہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ میں روایت فرمایا

ہے کہ :

﴿وَمَنْ كَانَ لَهُ مِنْ دِيْنٍ ثَقَةٌ فَلِيزْكَهُ، وَمَا كَانَ لَا يُسْتَقْرِئُ بِعَطِيهِ  
الْيَوْمَ وَيَأْخُذُ إِلَيْهِ يَوْمَنْ فَلِيزْكَهُ﴾

(مصنف ابن بی شیبہ صفحہ ۱۶۲ جلد ۲)

”جس شخص کا کوئی دین کسی قابل اعتماد شخص پر ہو، اُس کو چاہئے کہ اس کی زکوٰۃ ادا کرے“ اور جو دین ایک حالت پر نہ رہتا ہو، آج وہ کسی کو رہتا ہو اور دو دن تک واپس لے لیتا ہو، اس کی بھی زکوٰۃ نکالے۔“

اس کا نشانہ بھی غالباً یہ ہے کہ دیون کی جو رقمیں آتی جاتی رہتی ہوں ان کا الگ الگ حساب رکھنا چونکہ متعذر ہے، اس لئے ان سب کی زکوٰۃ ایک ساتھ ہی نکالنی چاہئے، اور اس رقم کے دیون کی جتنی مکمل مثال بینک اکاؤنٹس ہیں اتنی مکمل مثال شاید کوئی اور ممکن نہ ہو۔ لہذا ان تمام دلالٰکل کی روشنی میں بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وصول کرنے پر یہ اعتراض درست نہیں رہتا کہ ان کی زکوٰۃ و جو بادا سے پہلے وصول کری گئی ہے، بلکہ مذکورہ بالا دلالٰکل کی رو سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان اکاؤنٹس کا و جو بادا بھی اُسی وقت ہو جاتا ہے، جب دوسری رقموں کا سال پورا ہو۔

بینک اکاؤنٹس کے دین ہونے کی بنیاد پر اُن سے زکوٰۃ وضع کرنے پر دوسرے اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ جب ایک شخص نے کوئی رقم بینک کو قرض دے دی تو وہ اس کی ملکیت سے نکل کر بینک کی ملکیت میں آگئی، لہذا جس رقم سے حکومت زکوٰۃ وصول کر رہی ہے وہ بینک کی ملکیت ہے، اور اس کی کوئی نظریہ شریعت میں نہیں ہے کہ ایک شخص کی زکوٰۃ دوسرے کے مال سے وصول کی جائے۔

اس اعتراض کے جواب میں عرض یہ ہے کہ جس دین کی وصولیابی اتنی میتھن ہو جتنی بینک اکاؤنٹس میں میتھن ہوتی ہے، اس سے زکوٰۃ کی وصولیابی کی

متعدد نظیریں موجود ہیں کہ اس کو تقدیر ادا رئے کے قبیلے میں قرار دے کر اس سے زکۃ وصول کی گئی ہے، چند نظائر درج ذیل ہیں :

① یچھے گزر چکا ہے کہ حضرت صدیق اکبر، حضرت غفر، حضرت عثمان، رضی اللہ تعالیٰ عنہم زکوٰۃ کی رقم دی جانے والی تنوہا ہوں سے کاث لیتے تھے، امام ابو عبید کی روایت کے یہ الفاظ یچھے گزرے ہیں کہ :

﴿فَإِنْ أَخْبَرَهُ أَنْ عِنْدَهُ مَا لَا قَدْحَلَتْ فِيهِ الزَّكَاةَ فَأَصْبِهِ مَا

(کتاب الاموال صفحہ ۴۱۱) یہی دان بعطیہ ﴿

«اگر تنوہ لینے والا یہ بتاتا ہے کہ اس کے پاس ایسا مال ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہے تو حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو تنوہ اُسے دینا چاہتے تھے اس میں سے زکوٰۃ کاث لیتے تھے۔»

ظاہر ہے کہ تنوہ کی وصولیابی سے پہلے وہ بیت المال پر دین ہی تھا، اور چونکہ صاحب تنوہ کا اس پر قبضہ نہیں ہوا تھا، اس لئے ابھی وہ حقیقتہ اس کی ملکیت اور قبضے میں نہیں آیا تھا، لیکن قبضے میں آنے سے پہلے ہی اس سے زکوٰۃ وضع کرنا اس لئے تھا کہ وہ دین میتھن ہونے کی بنا پر تقدیر ا صاحب تنوہ کے قبضے میں آپکا تھا۔ چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ واقعہ مؤطماً نقل کر کے اس پر ترجمۃ الباب یہ قائم فرمایا ہے کہ :

﴿بَابُ الرِّجْلِ يَكُونُ لِهِ الدِّينُ هُلْ عَلَيْهِ فِيهِ الزَّكَاةُ؟﴾

اور پھر یہ روایت نقل فرمائی ہے کہ :

﴿كَانَ أَبُوبَكْرَ إِذَا أَعْطَى النَّاسَ أَعْطِيَاهُمْ يُسْتَأْنَدُ الرَّجُلُ هُلْ عَنْدَكَ مِنْ مَالٍ قَدْ وُجِبَتْ فِيهِ الزَّكَاةُ، فَإِنْ قَالَ نَعَمْ أَخْذُ مِنْ

عطانہ زکاۃ ذلک المال، وان قال لا، سلم الیہ عطااء ﴿

اور پھر فرمایا ہے :

﴿ قال محمد : وهذا تأخذ، وهو قول أبي حنيفة رحمة ﴾

﴿ (مؤطراً امام محمد صفحه ۱۷۰) ﴾

اور حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت صدیقی اکبر، اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما وغیرہ کے اس عمل کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ :

﴿ وفيه دلالة على اتهم كانوا يأخذون زکاۃ العطاء لكونه ﴾

دینا مستحقاً على بیت المال والام يکن لأخذ الزکاۃ منه

معنی ﴿

(اعلاء السنن صفحہ ۴۳۰، جلد ۱۲ کتاب السیر، باب العطاء یوم صاحبہ بعد ماستوجبه)

”ان روایات سے معلوم ہوا کہ وہ تنخوا ہوں سے زکوٰۃ اس لئے وصول کرتے تھے کہ وہ بیت المال پر دین ہوتی تھیں۔ (حالانکہ دین اجرت دین قرض سے ضعیف ہے)۔ ورنہ ان تنخوا ہوں سے زکوٰۃ وصول کرنے کے کوئی معنی نہیں تھے۔“

ان تمام روایات و عبارات میں اس بات کی واضح دلیل موجود ہے کہ دین میتھن کے قبیلے میں آئے سے پہلے ہی اُس سے زکوٰۃ وصول کی جا سکتی ہے، یعنی وہ میتھن ہونے کی بنا پر تقدیر اماکن کے قبیلے میں ہے۔

۲) حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں امام ابو عبید فرماتے ہیں کہ :

﴿عَنْ نَافِعٍ عَنْ أَبْنَى عَمِرٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ يَكُونُ  
عِنْدَهُ إِيمَانًا فَيَسْتَلِفُ أَمْوَالَهُ لِيُحْرِزَهَا مِنَ الْهَلاَكِ، ثُمَّ  
يَخْرُجُ صَدِقَتِهَا مِنْ أَمْوَالِهِ وَهِيَ كَيْنَ عَلَيْهِ﴾

(کتاب الاموال صفحہ ۴۵۱ فقرہ ۱۳۰۹ مزید ملاحظہ فی السنن الکبیری  
لیسیہم صفحہ ۱۴۹ جلد ۴ و مصنف عبدالرزاق صفحہ ۷۰ و ۹۸ و ۹۹ جلد ۴)

”حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سرپرستی میں  
یتامی ہوتے تھے، تو حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کے  
اموال کو اپنے ذمے قرض بنا لیتے تھے، تاکہ ان کو ضائع ہونے  
سے بچائیں، پھر ان کے اموال سے ان کی زکوٰۃ نکالتے تھے،  
درآمد یا کہ وہ مال ان کے ذمے ہیں ہوتا تھا۔“

یہاں یہ مسئلہ تو علیحدہ ہے کہ نابالغ کے مال پر زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟ اور  
مذکورہ واقعہ میں ”یتامی“ سے مراد نابالغ یتامی ہیں یا نابالغ یتامی؟ لیکن یہاں جو بات  
قابلٰ غور ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان یتامی پر زکوٰۃ  
قرض سمجھتے تھے، اور ان کے اموال کو خود قرض لے لیتے تھے پھر ان سے قرض  
ہونے کی حالت ہی میں زکوٰۃ نکالتے تھے۔ یہ صورت موجودہ پہنچ اکاؤنٹس کی  
صورت سے بہت قریب ہے کہ دونوں جگہ رقم کو ودیعت کے بجائے قرض بنانے کا  
مقصد ان اموال کو مضبوٰں بنانا ہے اور باوجود یہ کہ وہ رقمیں قرض لینے کے بعد  
حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ملکیت میں آگئیں، لیکن انہوں نے انھی  
رقوں سے اصل مالکوں کی زکوٰۃ ادا فرمائی۔ اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ دین  
میقین کو تقدیر آدارئ کے قبضے میں قرار دے کر اس سے زکوٰۃ ادا کی جاسکتی ہے۔



## زکوٰۃ کی نیت کا مسئلہ

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ کی وصولیابی پر تمیرا شہر یہ کیا گیا ہے کہ بیکوں سے جبرا زکوٰۃ وصول کرنے کی صورت میں اصحاب اموال کی طرف سے نیت متحقق نہیں ہوگی، حالانکہ نیت ادائے زکوٰۃ کے لیے شرط ہے۔

اس سلسلے میں مجلس کی سابقہ تحریر میں عرض کیا گیا تھا کہ جن اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار حکومت کو ہے، ان میں حکومت کا وصول کر لینا بذات خود نیت کے قائم مقام ہو جاتا ہے، اور ویں میں علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ عبارت بھی پیش کی گئی تھی کہ :

﴿وَفِي مُنْخَرِ الْكَرْخِ إِذَا أَخْذَهَا الْأَمَامُ كَرْهًا فَوُضْعُهَا مَوْضِعُهَا أَجْزًا، لَأَنَّ لَهُ وِلَايَةُ اَخْذِ الصَّدَقَاتِ فَقَامَ اَخْذُهُ مَقَامَ دَفْعِ الْمَالِكِ، وَفِي الْقَنْيَةِ: وَفِيِ الْأَسْكَالِ لَأَنَّ الْتِي فِيهِ شَرْطٌ وَمَا تَوَجَّدُ مِنْهُ إِلَّا قُلْتَ: قَوْلُ الْكَرْخِيِّ فَقَامَ اَخْذُهُ مَعَ بِصْلَحِ الْجَوَابِ - تَأْتِيلُ ﴿شامی صفحہ ۳۵ جلد ۲﴾﴾

اس پر بعض حفرات نے یہ شہر خاہر فرمایا ہے کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ عبارت کے متعلق بعد تحریر فرمایا ہے :

﴿ثُمَّ قَالَ فِي الْبَحْرِ: وَالْمَفْتَى بِهِ التَّقْصِيلُ: إِنْ كَانَ فِي

الاموال الظاهرة يسقط الفرض لأن للسلطان اونانه ولاية  
أخذها وان لم يضعها موضعها لا يبطل اخذه ، وان كان في  
الباطنة فلا

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اموال باطنہ کی زکوٰۃ اگر جبرا وصول کر لی جائے تو وہ ادا  
نہیں ہوگی ۔

اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ مجلس نے اپنی تحریر سابق میں جو الفاظ لکھے  
تھے کہ ”حکومت کو جن اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق ہے ان میں حکومت کا  
وصول کر لیتا بذاتِ خود نیت کے قائم مقام ہو جاتا ہے“ ۔ وہ اسی عبارت کے پیش  
نظر لکھے تھے، کیونکہ مذکورہ عبارت میں مدار اس پر ہے کہ سلطان کو ”ولایتِ اخذ“  
حاصل تھی یا نہیں؟ اور بینک اکاؤنٹس سے ”ولایتِ اخذ“ کے دلائل پیچھے تفصیل  
کے ساتھ بیان کئے جا سکتے ہیں، لہذا زیرِ بحث مکمل میں مذکورہ عبارت سے حکم میں  
کوئی فرق واقع نہیں ہوتا ۔

اور جن اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق حکومت کو ہے اُن میں حکومت  
کی وصولی کا نیت کے قائم مقام ہو جانا ائمہ اربعہ کے نزدیک مسلم ہے، اگرچہ انہیں  
ملاش نیت کے معاملے میں اتنے سخت ہیں کہ بعض صورتوں میں دلالۃ نیت کو بھی  
معتبر نہیں مانتے، مثلاً اگر کوئی شخص اپنا سارا مال بغیر نیت زکوٰۃ کے صدقہ کروے تو  
خنفیہ کے نزدیک اس کی زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ (مالکیہ صفحہ ۱۷ جلد ۱)  
لیکن انہر ملاش کے نزدیک نیت کے قُدُمان کی وجہ سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی ۔

• (المقی لابن قدامة صفحہ ۲۲ جلد ۲۔ والخطاب صفحہ ۳۵ جلد ۲)

لیکن حکومت کی وصولیابی کے سلسلے میں ائمہ ملاش بھی اس پر متفق ہیں کہ  
وہ نیت کے قائم مقام ہو جاتی ہے، چنانچہ فقیر ماکنی کی معروف کتاب ”مواہب  
الجلیل“ میں ہے :

﴿اذا اخرج رجل الزكاة بغير علم من هي عليه وغير اذنه﴾

ففي ذلك، فان كان مخرج الزكاة الامام فالزكاة محرمة﴾

(مواهب الجليل للخطاب صفحه ٣٥٦ جلد ٢)

اور فقیر شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی معروف کتاب "نہایۃ المحتاج" میں ہے :

﴿الأصل عند الشافعية أن نية السلطان تكفي إذا أخذ

زكاة المتن﴾ (نہایۃ المحتاج صفحہ ١٢٨ جلد ٢)

اور علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

﴿ولا يجوز اخراج الزكاة الابية الا ان يأخذها الامام منه

فهراً﴾ (المعنی لابن قدامہ صفحہ ٢٢٨ جلد ٢)

پھر یہ ساری تفصیل تو زکوٰۃ کی وصولیابی کے وقت زکوٰۃ کی ادائیگی میں ہے اور اگر کسی کو اس میں شبہ ہی ہو تو اس کے لئے یہ راستہ موجود ہے کہ وہ زکوٰۃ وضع ہونے کے فوراً بعد نیت کر لے، کیونکہ اگر کوئی فضولی کسی کے مال سے زکوٰۃ ادا کروے تو جب تک مال فقیر (یا اس کے وکیل) کے قبضے میں ہو، اس وقت تک اصل مالک زکوٰۃ کی نیت کر کے اس کی اجازت دے سکتا ہے، اس کی تصریح فقیہاء حنفیہ رحمۃ اللہ علیہم کے کلام میں موجود ہے، چنانچہ فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے :

﴿رجل ادی زکاۃ غیرہ عن مال ذلك الغیر، فاجازه

المالك ، فان كان المال قائمافي يدا الفقير جاز و الا فلا

كذا في السراجية﴾ (عالمگیریہ صفحہ ١٧١ جلد ١)

والله سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب !

## تصدیقات

- ① حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب  
دارالافتاء و جامعہ العلوم الاسلامیہ۔ کراچی
- ② حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب  
دارالافتاء و الارشاد۔ ناظم آباد۔ کراچی
- ③ حضرت مولانا مفتی سعیدان محمود صاحب  
دارالعلوم کراچی
- ④ حضرت مولانا مفتی عبدالحکیم صاحب  
درس اشرف۔ سکر
- ⑤ حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب  
ہسٹریم دارالعلوم کراچی
- ⑥ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب  
دارالعلوم کراچی
- ⑦ حضرت مولانا مفتی عبدالرؤف سکھروی صاحب  
دارالعلوم کراچی
- ⑧ حضرت مولانا مفتی وجیہ اللہ صاحب  
دارالعلوم بھاگ۔ ضلع بھوپال۔ بلوچستان

# اسلام میں خلع کی حقیقت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ

ضبط و ترتیب  
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

## عرض ناشر

تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ "خلع" شوہر اور بیوی کا ایک باہمی معاملہ ہے جو فریقین کی رضا مندی پر موقوف ہے۔ لیکن ۱۹۶۷ء میں سپریم کورٹ آف پاکستان کے بعض بحث صاحبان نے یہ فیصلہ دیا کہ اگر عدالت تحقیق ت کے ذریعہ اس نتیجے پر پہنچے کہ زوجین حدود اللہ قائم نہیں رکھ سکیں گے تو عدالت شوہر کی رضا مندی کے بغیر خلع کر سکتی ہے۔ چنانچہ اس فیصلے کے خلاف حضرت مولانا محمد مفتی تقی عثمانی صاحب مظلہم نے یہ مقالہ تحریر فرمایا۔ اور اس فیصلے کا تفصیل جواب دیا جو پیش خدمت ہے۔

# فہرست مضمایں

صفحہ	مضایں
۱۲۲	۱۔ اسلام میں خلع کی حقیقت
۱۲۲	۲۔ تعارف
۱۲۲	۳۔ مسئلہ زیر بحث
۱۲۳	۴۔ مساوات
۱۵۱	۵۔ آیت کا سیاق
۱۵۲	۶۔ خلع فتح ہے یا طلاق؟
۱۷۱	۷۔ حضرت جیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا واقعہ
۱۷۲	۸۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ایک ارشاد
۱۸۰	۹۔ ثبت دلائل
۱۸۳	۱۰۔ فقہاء کی عبارتیں
۱۸۳	۱۱۔ حنفی مسلک
۱۸۵	۱۲۔ شافعی مسلک
۱۸۶	۱۳۔ مالکی مسلک
۱۸۶	۱۴۔ حنبلی مسلک
۱۸۹	۱۵۔ خلع کا فقہی مفہوم
۱۹۱	۱۶۔ قاضی کی تفہیق بین الزوجین

نَحْمَدُهُ وَنُصَدِّقُ بِأَنَّهُ أَنْبَأَ رَسُولُ الْكَوْكَبِ

"النَّكَاحُ هُنَّ سُنْنَتِي"  
(بن ماجه)

نَكَاحٌ يَمْرِي سُنْنَتِي

## اسلام میں خلع کی حقیقت

### تعارف

اگر کوئی عورت اپنے شوہر کو کسی وجہ سے اتنا ناپسند کرتی ہو کہ اس کے ساتھ کسی قیمت پر بھاؤ ممکن نہ رہا ہو تو اس کا بہترین طریقہ تو یہ ہی ہے کہ وہ شوہر کو سمجھا بجھا کر طلاق دینے پر آمادہ کرے، ایسی صورت میں شوہر کو بھی بھی چاہئے کہ جب وہ نکاح کے رشتے کو خوشنگواری کے ساتھ بنتا نہ دیکھے اور پہ محسوس کرے کہ اب یہ رشتہ دونوں کے لئے ناقابل برداشت بوجھ کے سوا کچھ نہیں رہا تو وہ شرافت کے ساتھ اپنی بیوی کو ایک طلاق دے کر چھوڑ دے، تاکہ عدت گزرنے کے بعد وہ

لے طلاق دینے کا صحیح طریقہ بھی ہے کہ جس زمانے میں عورت پاک ہو، اسے صرف ایک طلاق دی جائے، طلاق کا لفظ صرف ایک مرتبہ استعمال کیا جائے اور اس کے بعد اس سے علیحدگی اختیار کل جائے، اس طرح عدت گزرنے کے بعد وہ خود آزاد ہو جائے گی۔ نہارے معاشرے میں یہ رواج اتنا تائی جاہ کسی صورت اختیار کرتا جا رہا ہے کہ جب بھی طلاق کی نوبت آتی ہے شوہر تین سے کم طلاق میں رہتا، خوب یاد رکھنا چاہئے کہ یہک وقت تین طلاقیں دے ؎الاگناہ ہے، اور اس کناہ کی دینی سزا یہ ہے کہ اسکے بعد اگر میاں بیوی دوبارہ نکاح بھی کرنا چاہیں تو حلالہ کے بغیر نکاح بھی نہیں ہو سکتا۔ اچھل لوگ بہ کثرت اس میں جلتا ہیں اور تین طلاقیں دینے کے بعد عموماً شرم سار اور پریشان ہوتے ہیں۔

چھاں چاہے نکاح کر سکے۔

لیکن اگر شوہر اس بات پر راضی نہ ہو تو عورت کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ شوہر کو کچھ مالی معاوضہ پیش کر کے اسے آزاد کرنے پر آمادہ کر سکتی ہے، عموماً اس غرض کے لئے عورت ہر معاف کردیتی ہے، اور شوہر اسے قبول کر کے عورت کو آزاد کر دیتا ہے۔ اس کام کے لئے اسلامی شریعت میں جو خاص طریق کار مقرر ہے، اسے فقط کی اصلاح میں "خلع" کہا جاتا ہے۔

"خلع" عربی زبان کا لفظ ہے، اور "خلع" سے نکلا ہے جس کے معنی "اتارنے" کے آتے ہیں، عرب کہتے ہیں کہ خلعت اللباس (میں نے لباس اتار دیا)، اس لفظ کو زوجین کی جداگانی کے لئے اس لئے مستعار لیا گیا ہے کہ قرآن کریم میں شوہر اور بیوی کو ایک لباس قرار دیا گیا ہے، اور خلع کے ذریعہ دونوں اپنا یہ معنوی لباس اتار دیتے ہیں۔ (المدرزی: المغرب صفحہ ۱۲۵ جلد اول کن سری ۱۳۲۸ء و فتح

القدر صفحہ ۱۹۹ جلد اول المبعث الامیریہ ۱۴۱۲ء)

علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے "خلع" کی اصطلاحی تعریف اس طرح کی

ہے: ﴿خواز الة ملک النکاح ببدل بلفظ الخلع﴾

"خلع" کے لفظ کے ذریعہ معاوضہ لے کر ملک نکاح کو زائل کرنا۔

(ابن ہمام: فتح القدر صفحہ ۱۹۹ جلد ۲)

نکاح اور دوسرے شرعی معاملات کی طرح خلع بھی ایجاد و قبول کے ذریعہ انجام پاتا ہے۔ لیکن اگر زیادتی مروکی طرف سے ہو تو تقریباً تمام فقہاء کرام کا اس

لئے اکاسانی: "بدائع الصنائع صفحہ ۱۲۵ جلد ۲ مطبعة الجماليہ مصر ۱۳۲۸ھ واتن رشد: بدایۃ الجہد صفحہ ۲۸ جلد ۲ مصطفی البابی وی ۱۳۰۰ھ و ابن عابدین: رذال المختار صفحہ ۱۰۰ جلد ۲ مصطفی البابی

پر اتفاق ہے کہ شوہر کے لئے معاوضہ لینا جائز نہیں، اسے چاہئے کہ معاوضہ کے بغیر عورت کو طلاق دے دئے، ایسی صورت میں اگر مرد معاوضہ لے گا تو مرکب حرام اور سخت گناہ کا رہو گا۔ اس لئے کہ اس بارے میں قرآن کریم کا واضح ارشاد یہ ہے کہ :

﴿Qَلَّا أَرْدُمُ اسْبِدَالَ رَزِيقَ مَكَانَ رَوِيقَ وَآئِقَمَ إِحْدَى لَهُنَّ﴾

﴿قَتَارًا فَلَّا تَأْخُذُ وَامْنَهُ شَيْئًا أَنْ تَحْدُوْنَهُ بَهْتَانًا وَإِثْمًا مُبَيِّنًا﴾

(النساء)

”اور اگر تمہارا ارادہ ہو کہ ایک یوں کی جگہ دوسروں کو بدلو، اور ان میں سے ایک کو تم نے کچھ مال دیا ہو تو اس مال میں سے کچھ (واپس) نہ لو، کیا اس کو بہتان اور کھلے گناہ کے طور پر واپس لو گے؟“

ہاں اگر زیادتی عورت ہی کی جانب سے ہو اور وہی رشتہ نکاح کو فتح کرنا چاہتی ہو تو اس صورت میں مرد کے لئے معاوضہ لینا جائز ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ یہ معاوضہ ہر کی مقدار سے زائد نہ ہو، تاہم اگر ہر سے زیادہ مقدار بابی رضامندی سے مقرر کر لی گئی تو بھی خلع صحیح ہو گا اور عورت کو پورا مقررہ معاوضہ دیتا ہو گا۔  
(بدائع الصنائع صفحہ ۱۵۰ جلد ۳ والجرارائق صفحہ ۸۳ جلد ۲)

قرآن کریم کی مندرجہ ذیل آیت کا یہی مطلب ہے :

﴿وَلَّا تَأْخُذُ وَامِّا اتَّقْسِنُوْهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَحْكَافَ الَّذِي يَعْقِبُهُمْ حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خَفَمْ أَلَّا يَقْتَمِمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَثُ بِهِ﴾

(البقرة)

لہ عالمگیریہ صفحہ ۱۵۰ جلد ۳ مصطفیٰ البابی وبدائع الصنائع صفحہ ۱۵۰ جلد ۳۔  
لہ ابن حکیم: الجرارائق صفحہ ۸۳ جلد ۳ المطبعہ الطہریہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ : فتح القدری صفحہ ۲۰۳ جلد ۳۔

”اور جو مال تم نے اپنی یو یوں کو (مہر وغیرہ کے طور پر) دیا ہے، اس میں سے کچھ واپس نہ لو۔ الا یہ کہ زوجین کو اس بات کا خوف ہو کہ وہ اللہ کی حدود کو قائم نہیں رکھیں گے، پس اگر (اے حکام) تم کو خوف ہو کہ زوجین اللہ کی حدود کو قائم نہیں رکھیں گے تو ان دونوں پر اس مال میں کوئی گناہ نہیں ہے جسے عورت بطور فدیہ دے (اور اپنی جان چھڑا لے)۔“

”خلع“ کا معاملہ زوجین از خود کر سکتے ہیں، بعض فقہاء نے اس کے لئے عدالت سے رجوع کرنا ضروری قرار دیا ہے، لیکن انہے اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک یہ معاملہ باہمی رضامندی سے ہو سکتا ہے، عدالت میں جانے کی ضرورت نہیں۔

پھر اس میں فقہاء مجتہدین کا اختلاف ہے کہ ”خلع“ کی حیثیت طلاق کی ہے یا فتح کی؟ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت سعید بن میتب، حسن بصری، عطاء، قاضی شریع، شعبی، ابراہیم نجاشی، جابر بن زید رضی تعالیٰ عنہ، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، سفیان ثوری، امام او زاعی، اور سعیج قول کے مطابق امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ خلع طلاق ہے، لیکن حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ، طاوس، عکرمہ، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ، اسحق بن راہویہ، ابو ثور اور داؤد ظاہری کا کہنا یہ ہے کہ خلع فتح نکاح ہے اور اس پر طلاق کے احکام جاری نہیں ہوں گے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، کا قدیم مذہب بھی یہی تھا لیکن پھر انہوں نے پہلے مذہب کو

لے الرخی: المبسوط صفحہ ۳۷۱ جلد ۶ مطبعة المعاویۃ ۱۳۲۳ھ وابن قدامة: المختصر صفحہ ۵۲ جلد ۲  
دارالنار ۱۳۶۰ھ۔ القرطی: الجامع لاحکام القرآن صفحہ ۱۳۸ جلد ۳ دارالکتب المصریہ ۱۹۹۶  
والشافعی: کتاب الام صفحہ ۲۰۰ جلد ۵ مکتبۃ الکلیات الازہریۃ ۱۳۸۰ھ

اختیار کر لیا تھا۔ (تفیران کیث" صفحہ ۵۷ جلد اول المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ سے ۱۳۵۶ھ وبدایہ  
المبتدیہ صفحہ ۱۹ جلد ۲)

اس اختلاف کا مطلب سمجھنے کے لئے یہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ  
اسلام نے مرد کو تین طلاقوں کا اختیار دیا ہے، اگر وہ ان تین طلاقوں کو یک وقت  
دینے کا گناہ کرے تو پھر یہوی سے نہ رجوع کر سکتا ہے اور نہ حلالہ کے بغیر دوبارہ  
نکاح ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو صرف ایک طلاق دے، اسے  
دوبارہ رشته نکاح قائم کرنے کا اختیار رہتا ہے، اب اگر وہ اس اختیار کو استعمال  
کر کے بیوی کو دوبارہ نکاح میں لے آئے تو چونکہ وہ ایک طلاق پرے استعمال کر چکا  
ہے، اس لئے اسے اب صرف دو طلاقوں کا اختیار رہے گا، یعنی اگر وہ دو طلاقوں  
بھی دے دے گا تو پھر یہوی سے نہ رجوع کر سکے گا، نہ حلالہ کے بغیر دوسرا نکاح۔

اب جو حضرات "خلع" کو طلاق قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک جو شخص  
اپنی بیوی سے ایک مرتبہ خلع کر لے تو یہ طلاق شمار ہوگی، لہذا اگر وہ اس کی  
رضامندی سے اسے دوبارہ نکاح میں لے آئے تو اسے اب صرف دو طلاقوں کا  
اختیار ہو گا، یعنی اب وہ اگر دو طلاقوں بھی دے دیگا تو طلاق مغلظ واقع ہو جائے گی،  
جس کے بعد دوبارہ نکاح بھی حلالہ کے بغیر نہیں ہو سکے گا۔ لیکن جو حضرات خلع کو  
فعّل قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اگر خلع کے بعد میاں بیوی یا ہمی رضامندی سے  
دوبارہ نکاح کر لیں تو شوہر کو بدستور تین طلاقوں کا اختیار رہتا ہے، اور صرف دو  
طلاقوں سے بیوی مُغلظ نہیں ہوتی کیونکہ خلع کو طلاق شمار نہیں کیا گیا۔

(الرخیٰ: المبوط صفحہ ۳۷ جلد ۲)

لیکن اس پر اتفاق ہے کہ خلع سے عورت باسکہ ہو جاتی ہے، یعنی اس کے  
بعد شوہر کی طرفہ طور پر رجوع نہیں کر سکتا، ہاں دونوں کی یا ہمی رضامندی سے دوبارہ  
نکاح ہو سکتا ہے، صرف سعید بن میتب" اور ابن شہاب" سے ایک روایت یہ منقول  
ہے کہ اگر مرد عذت کے دوران بدیل خلع واپس کر دے تو یہ کی طرفہ طور پر رجوع کر سکتا۔

ہے، لیکن جمہور فہماء نے اس قول کو قول نہیں کیا۔

(ابن رشد) : بدایۃ المہید صفحہ ۷۰ جلد ۲

معاوضہ دیکر طلاق حاصل کرنے کے لئے "خلع" کے علاوہ "مبارات" "صلح" "فديہ" اور طلاق علی مال کے الفاظ بھی مستعمل ہیں، ان کے درمیان فرق لفظی نوعیت کا ہے، اسی لئے یہ تمام الفاظ ایک دوسرے کے معنی میں استعمال ہوتے رہتے ہیں، البتہ بعض مالکی فہماء نے ان الفاظ میں اصطلاحی فرق بیان کیا ہے کہ :

"اگر عورت پورے ہر کے بدالے میں طلاق حاصل کرے تو اسے خلع کہیں گے، اور اگر ہر کا کچھ حصہ معاوضہ قرار پائے تو وہ فدیہ کہلائے گا، اور اگر ہر سے زائد مقدار کو عوض مقرر کیا جائے تو وہ صلح ہوگی، اور اگر طلاق کے بدالے میں عورت اپنا کوئی اور حق ساقط کرے تو اسے مبارات کہا جائے گا"۔

(ابن رشد) : بدایۃ المہید صفحہ ۲۲ جلد ۲ و فتح الباری ۳۲۲ جلد ۹ و تفسیر القطبی صفحہ ۱۳۶ اور ۱۳۷ جلد ۳

### مسئلہ زیر بحث

"خلع" اور اس کے احکام کا یہ نہایت مختصر تعارف اس لئے پیش کیا گیا ہے تاکہ آئندہ مباحثت کے سمجھنے میں آسانی ہو، اس مقالے میں خلع کے تمام احکام کو بالا سیعاب پیش کرنا مقصود نہیں، بلکہ خلع سے متعلق ایک خاص مسئلے پر گفتگو کرنا ہے جو چند سالوں سے ہمارے ملک میں خاصی اہمیت حاصل کر چکا ہے۔ جیسا کہ ہم آگے تفصیل سے بیان کریں گے۔

اب تک تمام فہرائے اور مجہدین کا اس پر اتفاق چلا آتا ہے کہ "خلع" شوہر اور یوی کا ایک یا ہمی معاملہ (TRANSACTION) ہے جو فریقین کی رضامندی پر موقوف ہے، لہذا کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔ نہ شوہر کو یہ حق ہے کہ وہ یوی کو خلع پر قانوناً مجبور کرے، اور زندہ یوی کو یہ حق ہے کہ وہ شوہر سے بزور قانون خلع حاصل کرے۔

غیر منقسم ہندوستان اور پاکستان کی عدالتیں بھی مسلمانوں کے مقدمات میں اسی اصول کے مطابق فیصلے کرتی آئی تھیں۔ اس سلسلے میں عمری بی بنا محدثین اور سعیدہ خانم بنا محدث کے دو مقدمات کافی مشہور ہیں، عمری بی بنا محدثین کے مقدمے میں جسٹ عبد الرحمن اور جسٹ ہارنس نے متفقہ طور پر یہ فیصلہ دیا تھا کہ عورت شوہر کی مرضی کے بغیر خلع نہیں کر سکتی۔

(عمری بی بنا محدثین۔ اے۔ آئی۔ آر۔ س ۵۱۹۳۵ء لاہور ۱۵)

اسی طرح سعیدہ خانم بنا محدث کے مقدمے میں جسٹ اے۔ آر۔ کارنیلیس، جسٹ محمد جان اور جسٹ خورشید زمان صاحبان نے بھی یہ فیصلہ کیا تھا کہ شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع نہیں ہو سکتا۔ اور مخفی اختلافِ مزاج، ناپسندیدگی اور نفرت کی بناء پر عدالت نکاح کو فتح نہیں کر سکتی۔

(سعیدہ خانم بنا محدث۔ پی ایل ذی س ۱۹۵۲ء لاہور ۱۱۳)

لیکن س ۱۹۵۹ء میں لاہور یا تی کورٹ کے جسٹ شیری احمد، جسٹ بی۔ زید۔ کیکاؤں اور جسٹ مسعود احمد صاحبان نے بلقیں فاطمہ بنا محدث نجم الاکرام کے مقدمے میں یہ فیصلہ دے دیا کہ اگر عدالت تحقیق کے ذریعہ اس نتیجے تک پہنچ جائے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو عدالت شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کر سکتی ہے۔

(بلقیں فاطمہ بنا محدث نجم الاکرام۔ پی ایل ذی س ۱۹۵۹ء لاہور ۵۶۶)

پھر سنے ۱۹۶۷ء میں پریم کورٹ کے معزز حج صاحبان جسنس ایس۔ اے۔ رحمان، جسٹس فضل اکبر، جسٹس محمود الرحمن، جسٹس محمد یعقوب علی اور جسٹس ایس اے محمود صاحبان نے بھی خورشید بیگم بنا محمد امین کے مقدمے میں اسی نقطہ نظر کو اقتیار کیا ہے۔

(خورشید بیگم بنا محمد امین۔ پی ایل ڈی سنے ۱۹۶۷ء پریم کورٹ ۹۷)

اس مقالے میں ہم خلع سے متعلق خاص اسی مسئلے پر گفتگو کریں گے کہ آیا خلع زوجین کی باہمی رضامندی کا معاملہ ہے یا ان میں سے کوئی دوسرے کو اس کی رضامندی کے بغیر خلع پر مجبور بھی کر سکتا ہے؟

ہماری تحقیق کی حد تک امت اسلامیہ کے تقریباً تمام فقہاء مجتہدین اس بات پر متفق ہیں، اور قرآن و سنت کے دلائل بھی اسی کی تائید کرتے ہیں کہ خلع فریقین کی باہمی رضامندی کا معاملہ ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اس مقالے میں ہم اسی بات کے مفصل دلائل پیش کرنا چاہتے ہیں۔

جناب جسٹس ایس۔ اے رحمان صاحب کی ہمارے دل میں بڑی قدر رونما ہے، وہ ایک قابل احترام دانشور ہیں، اور انہوں نے اپنی تحریوں سے ملک و ملت کی قابل قدر خدمات انجام دی ہیں، لیکن چونکہ زیر بحث مسئلے میں ہمارے نزدیک ان کا موقف جہور امت کے خلاف اور شرعی اعتبار سے نادرست ہے، اس لئے ہم یہاں ان کے دلائل پر تبصرہ کرنا چاہتے ہیں۔

## مساوات

جناب جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے سب سے پہلے مندرجہ ذیل آیت قرآنی سے استدلال کیا ہے :

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾

”اور عورتوں کے بھی حقوق ہیں جو مثل انہی حقوق کے ہیں جو  
ان عورتوں پر ہیں قاعدہ کے موافق“۔

جشن صاحب نے اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ جس  
طرح مرد کو عورت کی رضامندی کے بغیر طلاق کا قانونی حق دیا گیا ہے، اسی طرح  
عورت کو بھی مرد کی رضامندی کے بغیر غلغٹ کا حق ملنا چاہئے۔

(پی ایل ڈی سند ۷۷ء پر کم کورٹ صفحہ ۱۱۳)

لیکن یہ استدلال بوجوہ ذیل درست نہیں ہے :

① جشن صاحب نے اس آیت کے آگئے جملے پر غور نہیں فرمایا، قرآن کریم میں  
پوری آیت اس طرح ہے :

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرْجَةٌ

وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

”اور عورتوں کے بھی حقوق ہیں جو مثل انہی حقوق کے ہیں جو  
ان عورتوں پر ہیں قاعدہ کے موافق اور مردوں کا ان کے  
 مقابلے میں کچھ درجہ بڑھا ہوا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زبردست  
ہیں حکیم ہیں“۔

(ترجمہ ماخواز حضرت تھانوی)

اس آیت میں **وَلِلرِجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرْجَةٌ** کے الفاظ واضح طور پر دلالت کر رہے ہیں کہ  
بعض معاملات میں جو اختیارات مرد کو حاصل ہیں وہ عورت کو حاصل نہیں ہیں۔

② اگر اس آیت کا مطلب یہ لیا جائے کہ زوجین تمام حقوق و فرائض میں بالکل  
برابر ہیں تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ مرد کو بغیر معاوضہ دیئے طلاق دینے کا اختیار

حاصل ہے اور عورت معاوضہ ادا کئے بغیر طلاق حاصل نہیں کر سکتی۔ حالانکہ زوجین کی مساوات کا اگر یہ مفہوم لیا جائے کہ رشتہ نکاح کو قطع کرنے میں بھی دونوں برابر ہیں تو عورت کو بھی مرد کی طرح طلاق کا اختیار ملتا چاہئے۔ حالانکہ یہ وہ بات ہے جس ساحب بھی تسلیم نہیں فرماتے۔

(۳) تمام فقهاء اور مفسرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس آیت میں زوجین کی جس مساوات کا ذکر کیا گیا ہے وہ معاشرتی مساوات ہے، ورنہ جہاں تک طلاق اور رشتہ نکاح کو ختم کرنے کا سوال ہے، معمولی حالات میں اس کا مکمل اختیار صرف مرد کو ہے، اور اسی کی طرف قرآن کریم میں ان الفاظ کے ذریعہ اشارہ کیا گیا ہے :

﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾

”اور مردوں کا ان (عورتوں) کے مقابلے میں کچھ درجہ پر بعما ہوا ہے۔“

اس معاملے میں فقهاء و مفسرین کے چند اقوال درج ہیں :

(الف) حضرت ابوالمالکؓ فرماتے ہیں کہ :

﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ قَالَ يَكْلُمُهَا وَلَيَسْ طَامِنَ الْمَرِيشِيَّ﴾

آیت قرآنی ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ کا مطلب یہ ہے کہ مرد عورت کو طلاق دے سکتا ہے، لیکن عورت کو اس معاملے میں کوئی اختیار نہیں۔“

(ا) اخراج عبد بن حمید و ابن ابی حاتم عن ابی مالک۔ الدر المشور للسیرطي صفحہ ۲۷ جلد اول

(ب) امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ (شافعی) اس آیت کی تہذیب کرتے

ہوئے پہلے لکھتے ہیں :

﴿اَنَّ الْمَقْصُودَ مِنِ الزَّوْجِيَّةِ لَا يَمْ الْا اَذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ  
مِنْهَا مَرَا عَيْنَا حَقَ الْآخِرِ وَتِلْكَ الْحُقُوقُ الْمُشَرِّكَةُ كَثِيرَةٌ  
نَشِيرُ إِلَى بَعْضِهَا﴾

(الرازی) تفسیر کیر صفحہ ۲۴۶ جلد ۲ المطبعة الحسينية - مصر

”زوجیت کے مقاصد اس وقت تک پورے نہیں ہو سکتے جب تک کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے حق کی رعایت نہ کرے، اور یہ مشترک حقوق بہت سے ہیں جن میں سے بعض کی طرف ہم اشارہ کرتے ہیں۔“

اس کے بعد انہوں نے تمام معاشرتی حقوق میں مساوات کا ذکر کیا ہے، اس کے بعد **وَلِلرَّجُلِ عَلَيْهِنَّ** کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

﴿اَنَّ الرَّوْحَ قَادِرٌ عَلَى تَطْلِيقِهَا وَإِذَا طَلَقَهَا فَهُوَ قَادِرٌ عَلَى  
مَرَاجِعَهَا شَاءَتِ الْمَرْأَةُ أَمْ تَشَاءَ، أَمَا الْمَرْأَةُ فَلَا تَقْدِرُ عَلَى  
تَطْلِيقِ الْزَّوْجِ وَبَعْدِ الطَّلاقِ لَا تَقْدِرُ عَلَى مَرَاجِعَةِ الْزَّوْجِ وَلَا  
تَقْدِرُ أَيْضًا عَلَى أَنْ تَمْنَعَ الْزَّوْجَ مِنِ الْمَرَاجِعَةِ﴾

(تفسیر کیر - صفحہ ۲۴۷ جلد ۲)

”شوہر عورت کو طلاق دینے پر قادر ہے اور طلاق دینے کے بعد رجوع بھی کر سکتا ہے، عورت چاہے یا نہ چاہے، لیکن عورت نہ شوہر کو طلاق دے سکتی ہے، نہ طلاق کے بعد شوہر سے رجوع کر سکتی ہے، اور نہ شوہر کو رجوع سے روک سکتی ہے۔“

(ج) امام ابو عبد اللہ القرطبی رحمۃ اللہ علیہ (ماکی) اپنی تفسیر میں اس جملے کی شرح

کرتے ہوئے علامہ ماورودی رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کرتے ہیں :  
 ﴿لَهُ رَفِعُ الْعَدْ دُونَهَا﴾

(القرطبی الجامع لاحکام القرآن صفحہ ۱۲۵ جلد ۳ دارالکتب المصرية  
 ۱۹۳۶)

”عقدِ نکاح کو ختم کرنے کا اختیار صرف مرد کو ہے عورت کو  
 نہیں۔“

ظاہر ہے کہ ان دلائل کی موجودگی میں وَلِرِجَالِ عَلَيْهِنَّ ذَرْجَةٌ سے  
 قطع نظر کر کے صرف وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ مَا مَرْوُفٌ کے الفاظ سے اس  
 بات پر استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ محسن ناپسندیدگی کی بناء پر عورت شوہر کو ہر زور  
 عدالت خلع پر مجبور کر سکتی ہے۔

### آیتِ خلع

اس کے بعد جناب جسٹس ایں اے رحمان صاحب نے اس آیت کے  
 بعض الفاظ سے استدلال فرمایا ہے جو خلع کے بارے میں نازل ہوئی ہے، پوری  
 آیت یہ ہے :

﴿الظَّلَاقُ مَرْتَانٌ فَإِمْسَاكٌ بِمَغْرُوفٍ أَوْ سَرِيعٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا

يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُنَا وَعَمَّا أَنْتُمْ مُهْمَنٌ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَ الْأَ

يَنْهِيَّا حَدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خَصْمٌ لَا يَنْهِيَّا حَدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحٌ

عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَثْ بِهِ تِلْكَ حَدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْدُ وَهَا وَمَنْ

يَسْعَدَ حَدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (البقرة-۲۲۹)

”ظلاق دو مرتبہ (جائز) ہے، پھر خواہ رکھ لینا قاعدہ کے موافق  
 خواہ چھوڑ دینا خوش عنوانی کے ساتھ، اور تمہارے لئے یہ

بات حلال نہیں کہ کچھ بھی لواس میں سے جو تم نے اُن کو دیا تھا مگر یہ کہ میاں یوی دنوں کو احتمال ہو کہ اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے، سو اگر تم لوگوں کو یہ احتمال ہو کہ وہ دنوں ضوابطِ خداوندی قائم نہ کر سکیں گے تو دنوں پر کوئی گناہ نہ ہو گا اُس چیز میں جس کو دے کر عورت اپنی جان چھڑا لے، یہ خدائی ضابطے ہیں، سو تم ان سے باہر مت لکھنا اور جو شخص خدائی ضابطوں سے باہر نکل جائے ایسے ہی لوگ اپنا نقصان کرنے والے ہیں۔

(ترجمہ ماذرا حضرت مولا نا تھانوی رحمۃ اللہ علیہ)

جس ایں اے رحمان صاحب نے اس بات پر متعدد فقیہوں اور مفسرین کے اقوال پیش کئے ہیں کہ اس آیت کے الفاظ **فَإِنْ خَفَّمُ الْأَيْمَنَ سَاحِدُوا اللَّهُ** (سو اگر تم کو یہ احتمال ہو کہ وہ دنوں ضوابطِ خداوندی کو قائم نہ کر سکیں گے) میں خطاب حکام اور اولو الامر کو ہے، اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر حکامِ عدالت یہ سمجھتے ہوں کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو وہ شوہر کی رضا مندی کے بغیر خلع کے ذریعہ نکاح فتح کر سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں لuhan، ایلاء، عنین (نامرو) اور مفقود الخیر کے فتح نکاح کو بطور نظیر پیش کر کے آخر میں وہ علامہ ابن حام رحمۃ اللہ علیہ کی فتح التدیر، علامہ ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ کی احکام القرآن اور صحیح بخاری کے حوالوں سے یہ فرماتے ہیں کہ :

”اگر عورت مرد سے ناقابلِ اصلاح نفرت (INCURABLE AVERTION) کرتی ہو تو یہ خلع کے لئے کافی وجہ جواز ہے۔“

(پا ایل ڈی (پریم کورٹ) ۱۹۶۷ء صفحہ ۱۱ جلد ۱۹)

لیکن اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ اس آیت میں **فَإِنْ خَفَّمُ الْأَيْمَنَ**

کا خطاب حکام کو ہے، جیسا کہ بہت سے علماء نے کہا ہے، تب بھی اس آیت سے استدلال کسی طرح صحیح نہیں۔ آیت میں تو صرف اتنا کہا گیا ہے کہ اگر حکام کو اس بات کا احتمال ہو کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو زوجین کے لئے خلع کر لینے میں کوئی گناہ نہیں۔ اس سے یہ بات کہاں نکلتی ہے کہ زوجین میں سے کسی کو خلع کرنے پر مجبور بھی کیا جاسکتا ہے۔ اگر آیت کا مفہاومہ یہ ہوتا کہ حکام اسی صورت میں زوجین یا زوجین میں سے کسی ایک کو خلع پر مجبور کرنے کا اختیار رکھتے ہیں جیسا کہ جسٹس صاحب کی تشریع سے معلوم ہوتا ہے، تو صاف یہ کہا جاتا کہ ”اگر تم کو اس بات کا احتمال ہو کہ وہ دونوں حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو تمہیں اختیار ہے کہ ان کے درمیان نکاح کو فتح کرو“ لیکن کہا یہ جا رہا ہے کہ ”ایسی صورت میں زوجین پر خلع کرنے میں کوئی گناہ نہیں“ اس سے صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر حکام کے پاس زوجین کی ناچاقی کا کوئی معاملہ آئے اور وہ محسوس کریں کہ اب یہ لوگ حدود اللہ کی حفاظت نہیں کر سکیں گے تو وہ زوجین کو خلع کا مشورہ تو دے سکتے ہیں، لیکن خلع کا معاملہ زوجین اپنی رضامندی ہی سے کریں گے۔

اب رہا یہ سوال کہ جب ”خلع“ فریقین کی یا ہمی رضامندی پر موقوف ہے تو پھر فیاضِ خصمِ الخ میں خطاب ”اولو الامر“ (حکام) کو کیوں کیا گیا؟ سواس کا جواب اس معاشرتی پس منظر کو پیش نظر رکھ کر بہ آسانی دیا جاسکتا ہے جس میں یہ آیت نازل ہو رہی ہے۔ اس زمانے میں ”اولو الامر“ کی حیثیت صرف ایک بچ اور حاکم ہی کی نہیں تھی، بلکہ ایک مصلح، مفتی اور مشیر کی بھی تھی، لوگ صرف ڈگری حاصل کرنے کے لئے نہیں بلکہ بہت سے معاملات میں مخفی شریعت کا حکم معلوم کرنے یا مشورہ طلب کرنے کے لئے بھی ان سے رجوع کرتے تھے۔ لہذا اس آیت میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر تم سے اس جیسے معاملے میں رجوع کیا جائے تو تم انھیں خلع کا مشورہ دے سکتے ہو، نیز اپنی گرفتاری میں خلع کا معاملہ کر اسکتے ہو۔

اول والا مر کو مخفی مخاطب کر لینے سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ انھیں غلے کے معاملے میں وہ مکمل اختیارات حاصل ہو گئے ہیں جو زوجین کو حاصل ہیں، اس کی وضاحت کے لئے دو مثالوں پر غور فرمائیے :

① فرض کیجئے کہ حکام کے پاس ایک ایسا مقدمہ آتا ہے جس میں زوجین میں سے کوئی غل پر راضی نہیں (مرد اس لئے کہ وہ عورت کو جدا نہیں کرنا چاہتا، اور عورت اس لئے کہ وہ بلا معاوضہ طلاق چاہتی ہے) اور کوئی ایسی صورت بھی نہیں پائی جاتی (مثلاً شوہر کا جنون وغیرہ) جس کی موجودگی میں عدالت کو نکاح فتح کرنے کا اختیار ہوتا ہے، البتہ حکام یہ خوف رکھتے ہیں کہ نکاح کے قائم رہنے کی صورت میں یہ دونوں "حدود اللہ" کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔ عورت سے غلے کرنے کو پوچھا جاتا ہے لیکن وہ غل پر راضی نہیں ہوتی تو کیا اس صورت میں مخفی اس وجہ سے کہ **فَإِنْ خَفَتْمَا لَا يَقِنَا مَحْدُودَ اللَّهِ الْخَمْرِ** میں حکام کو مخاطب کیا گیا ہے، حکام ان دونوں کے درمیان زبردستی غلے کے ذریعہ نکاح فتح کر سکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ نہیں!

② فرض کیجئے کہ ایک مقدمے میں زیادتی چونکہ عورت کی طرف سے ہے، اس لئے شوہر مہر معاف کرائے بغیر طلاق دینے پر آمادہ نہیں ہوتا۔ دوسری طرف عورت غل پر راضی نہیں، وہ یا تو طلاق ہی نہیں چاہتی، یا طلاق کے معاوضے میں مہر معاف کرنے پر راضی نہیں تو کیا ایسی صورت میں حکام عورت کو غل پر مجبور کر کے نکاح فتح کر سکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ نہیں! اور کوئی بھی مخفی مخفی **فَإِنْ خَفَثْ** کے خطاب سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ اس کے ذریعہ ان صورتوں میں حکام کو زبردستی غلے کے ذریعہ نکاح فتح کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔

### آیت کا سیاق

یہ بات کہ اس آیت میں حکام کو غلے کرانے کا اختیار صرف اس صورت

میں دیا گیا ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں اس پر راضی ہوں، آیت کے سیاق (CONTEXT) پر غور کرنے سے اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ خلخ کے سلسلے میں آیت کے الفاظ یہ ہیں :

﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا اعْمَالًا أَيْمَنُكُمْ هُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ  
يَتَحَاوَفَا أَلَا يَتَحِمِّلَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ يَخْفِمُ أَلَا يَتَحِمِّلَا حُدُودَ اللَّهِ  
فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾

”اور تمہارے لئے حلال نہیں ہے کہ اُس مال میں سے کچھ لو جو تم نے اُن (عورتوں) کو دیا ہے، مگریہ کہ میاں بیوی دونوں کو احتمال ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے، پھر پس اگر (اے حکام) تم کو یہ احتمال ہو کہ وہ اللہ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے تو ان دونوں پر کوئی گناہ نہ ہو گا جس کو بطور فدیہ دے کر عورت اپنی جان چھڑا لے۔“

اس میں پہلا جملہ واضح طور پر اس بات کی نشان دہی کر رہا ہے کہ قرآن کریم کا یہ حکم اس صورت سے متعلق ہے جبکہ میاں بیوی دونوں کو احتمال ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے، اور اس وجہ سے دونوں خلخ کرنا چاہیے ہوں، یا کم از کم اس پر راضی ہوں۔ پھر آگے **فَإِنْ يَخْفِمُ** کے جملے کے شروع میں فاء تعریف (جس کا اردو ترجمہ ”پس“ ہے) صاف دلالت کر رہی ہے کہ حکام کو یہ خطاب بھی اسی صورت سے متعلق ہے جس کا ذکر پہلے کیا گیا ہے یعنی **إِلَّا أَنْ يَتَحَاوَفَا أَلَا يَتَحِمِّلَا حُدُودَ اللَّهِ** (مگریہ کہ میاں بیوی دونوں کو احتمال ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے۔

پھر اس آیت میں آگے فَلَأَجْنَاحَ عَلَيْهِمَا (تو ان دونوں میاں یہوی پر کوئی گناہ نہیں) کے الفاظ بھی خاص طور سے قابل غور ہیں، معمولی غور و غفرانے سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ یہ الفاظ اپنے صن میں شوہر اور یہوی دونوں کی رضامندی کا واضح مفہوم رکھتے ہیں، اس کی تشریح کے لئے ہم ایک مثال پیش کرتے ہیں :

آپ اگر زید سے یہ کہیں کہ ”تمہارے لئے طلاق دینے میں کوئی گناہ نہیں“ تو اس جملے سے ہر شخص یہ سمجھنے میں حق بجانب ہو گا کہ زید اپنی یہوی کو طلاق دینا چاہتا تھا، یا کم از کم اس پر راضی تھا لیکن اسے یہ بیک تھا کہ میرے لئے ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں، آپ نے یہ کہہ کر اُس کے بیک کو دور کیا ہے کہ ”تمہارے لئے طلاق دینے میں کوئی گناہ نہیں۔“

اس کے برعکس آپ کے ان الفاظ سے کوئی بھی شخص جسے بات سمجھنے کا سلیقہ ہو، یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ زید طلاق دینے پر راضی نہیں تھا، اور آپ اس جملے کے ذریعہ اسے طلاق پر مجبور کرنا چاہتے ہیں، اس لئے کہ اگر زید طلاق دینے پر میرے سے راضی ہی نہ ہو، بلکہ اس سے انکار کر رہا ہو تو آپ اسے مجبور کرنے کے لئے یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ ”تمہیں طلاق دینی پڑے گی“ یا ”تمہیں بزورِ قانون علیحدگی پر مجبور کیا جائے گا“ لیکن اس صورت میں یہ کہنا بالکل مہمل اور بے معنی بات ہو گی کہ ”تمہارے لئے طلاق دینے میں کوئی گناہ نہیں“ یہاں بھی قرآن کریم نے فلَأَجْنَاحَ عَلَيْهِمَا (ان دونوں میاں یہوی پر کوئی گناہ نہیں) کے الفاظ استعمال کئے ہیں، جس کا واضح مطلب ہی یہ ہے کہ قرآن کریم صرف اس صورت کو بیان کر رہا ہے جس میں شوہر اور یہوی دونوں خلخ پر راضی ہیں۔ ورنہ فلَأَجْنَاحَ عَلَيْهِمَا کے الفاظ بالکل بے معنی ہو جاتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ زوجین کے خلخ پر راضی ہو جانے کے بعد ان میں سے ہر

ایک کو یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ میرے لئے یہ معاملہ جائز ہے یا نہیں، عورت کو یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ پیسے دیکھ طلاق حاصل کرنا شاید جائز نہ ہو، اور مرد کو یہ شک گزرنے کا تھا کہ طلاق پر پیسے وصول کرنا گناہ نہ ہو، اللہ تعالیٰ نے فلأبْحَنَّهُ عَلَيْهِمَا (دونوں پر کوئی گناہ نہیں) کے الفاظ سے دونوں کا شبہ دور فرمادیا۔

بلکہ ان الفاظ میں شوہر کی رضا مندی کا مفہوم اور زیادہ واضح ہے، اس لئے کہ معاملہ خلخ کے گناہ ہونے کا زیادہ شبہ مرد ہی کو ہو سکتا ہے، کیونکہ وہ پیسے وصول کرنے والا ہے، بخلاف عورت کے کہ وہ پیسے ادا کرتی ہے۔

اس کے علاوہ اسی آیت میں آگے **فِيمَا افْدَثُتُمْ** کے الفاظ بھی قابل غور ہیں۔ اس میں بدیل خلخ کو ”فدریہ“ اور عورت کی ادائیگی کو ”اقداء“ کہا گیا ہے، اور بقول علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ یہ خود اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ”خلخ“ ایک عقدِ معاوضہ ہے جس میں فریقین کی باہمی رضا مندی ضروری ہے۔ اس لئے کہ ”فدریہ“ عربی زبان میں اس مال کو کہا جاتا ہے جو جنگی قیدیوں کو چھڑائے کے لئے پیش کیا جاتا ہے، اس مال کو پیش کرنا ”اقداء“ اور بقول کرنا ”فدریہ“ کہلاتا ہے۔ (امام راغب اصبهانی : المزادات فی غریب القرآن صفحہ ۱۴۷ المطابعۃ الخیریۃ۔ ابوالفتح مطرزی) :  
و ابن اثیر الجزری التہایۃ فی غریب الحدیث والاثر صفحہ ۲۰۷ المطبعة الخیریۃ۔

المغرب صفحہ ۸۸ جلد ۲ دکن (۱۳۲۸ھ)

یہ معاملہ باتفاق عقدِ معاوضہ ہوتا ہے جس میں فریقین کی رضا مندی لازمی شرط ہے، اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔ چنانچہ علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

﴿وَفِي تَسْمِيَةِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْخَلْمُ فَدِيَةٌ دَلِيلٌ

عَلَى أَنْ فِيهِ مَعْنَى الْمَعَاوِضَةِ وَلَهُذَا اعْتَبَرَ فِيهِ رَضَا

الرَّوْجَنِ﴾

(ابن القیم زاد المعاوی صفحہ ۲۳۸ جلد ۲ المطبعة المیتیۃ مصر ۱۳۲۴)

”اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خلخ کا نام فدیہ رکھا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں معاوضہ کے معنی پائے جاتے ہیں“ اور اسی لئے اس میں زوجین کی رضامندی کو لازمی شرط قرار دیا گیا ہے۔“

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ آئینت خلخ میں تین جملے ایسے ہیں جو واضح طور پر شوہر اور بیوی دونوں کی رضامندی کا مفہوم رکھتے ہیں :

۱) إِلَآنِ يَخَاوَا أَنْ لَا يَنِيمَهَا حَدُودُ اللَّهِ

(مگر یہ کہ ان دونوں میاں بیوی کو یہ اختال ہو کہ وہ دونوں اللہ کی حدود کو قائم نہ رکھیں گے)

۲) فِيمَا أَفَدَثْ بِهِ

(اس مال میں جو عورت بطور فدیہ دے)۔

۳) فَلَا يَجْنَاحُ عَلَيْهِمَا

(تو ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں)

ان تینوں جملوں کے نتیجے میں فیان خصم (اگر تم کو خوف ہو) کے الفاظ آئے ہیں، اس سے اس کے سوا اور کیا نتیجہ نکلا ہے کہ اگر یہ فیان خصم (اگر تم کو خوف ہو) کا خطاب حکام ہی کو ہے تو بھی یہ اس صورت میں ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں خلخ پر راضی ہوں

لہذا جس طرح اس سے اس بات پر استدلال درست نہیں ہے کہ میاں بیوی دونوں یا صرف بیوی کی رضامندی کے بغیر حاکم بذریعہ خلخ نکاح فتح کر سکتا ہے، اسی طرح اس بات پر بھی استدلال کرنا کسی طرح درست نہیں کہ حاکم کو شوہر کی رضامندی کے بغیر خلخ کے ذریعہ نکاح فتح کرنے کا اختیار حاصل ہے۔

یہ ساری گفتگو یہ بات تسلیم کرنے کے بعد کی گئی ہے کہ فیانِ خفیہ میں خطاب حکام کو ہے، اور اس میں شک نہیں کہ علماء کی ایک بڑی جماعت کا قول یہی ہے، لیکن اگر ان حضراتِ مفسرین کا قول اختیار کیا جائے جو اس کا مخاطب شوہر اور بیوی کو قرار دیتے ہیں تو بات بالکل ہی صاف ہو جاتی ہے۔ اس تفسیر کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ اس آیت کا پہلا جملہ یعنی **وَلَا يَحِلُّ لِكُمُ الْخُمُرُ** میں باقاعدہ خطاب شوہروں کو ہے۔ اس لئے اس کی مناسبت کا تقاضا یہ ہے کہ فیانِ خفیہ کا خطاب بھی انہی کو ہو، چنانچہ حکیم الامم حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس آیت کی تفسیر اس طرح فرمائی ہے :

”اوہ تمہارے لئے یہ بات حلال نہیں کہ (نبیوں کو چھوڑتے وقت ان سے) کچھ بھی لو (گوہہ لیا ہوا) اس (مال) میں سے (کبھی نہ ہو) جو تم (تھی) نے ان کو (ہر میں) دیا تھا مگر (ایک صورت میں البتہ حلال ہے وہ) یہ کہ (کوئی) میاں بی بی (ایسے ہوں کہ) دونوں کو احتمال ہو کہ اللہ تعالیٰ کے مخالفوں کو (جو دربارہ ادائے حقوقی زوجیت ہیں) قائم نہ کر سکیں گے، سو اگر تم لوگوں کو (یعنی میاں بی بی کو) یہ احتمال ہو کہ وہ دونوں ضوابطِ خداوندی کو قائم نہ کر سکیں گے تو دونوں پر کوئی گناہ نہ ہو گا اس (مال کے لیے دینے) میں جس کو دیکر عورت اپنی جان چھڑا لے۔“

(حضرت تھانوی) : بیان القرآن صفحہ ۵۷ جلد امّاج کپنی کراچی

یہ تفسیر بالکل بے غبار بھی ہے، اور اگر اس تفسیر کو اختیار کیا جائے تو پھر اس آیت میں حکام کا کوئی ذکر ہی نہیں رہتا۔

اس مسئلے میں جس سالیں اے رحمان صاحب نے عینہ اور مفقود الحیرکی

جو تظیریں پیش کی ہیں، ظاہر ہے کہ وہ بالکل غیر متعلق (IRRELEVANT) ہیں، کیونکہ زیر بحث مسئلہ صرف اس صورت میں ہے جبکہ فتح نکاح کی معروف صورتوں میں سے کوئی صورت نہ پائی جا رہی ہو، بلکہ عورت محض ناپسندیدگی اور نفرت کی بنا پر علیحدگی چاہتی ہو۔ ظاہر ہے کہ اگر اس کو عنین (نامرد) بھیوں، متعینت (نام و نفقہ نہ دینے والا) اور مفقود الخبر (لا پتہ شخص) کی بیوی پر قیاس کیا جائے تو اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کا نکاح بلا معاوضہ فتح کروایا جائے۔ حالانکہ جسٹس صاحب بھی خود اس کو درست نہیں سمجھتے۔

رہ گئے فتح القدر، احکام القرآن، صحیح بخاری اور المسئی کے وہ حوالے جو جسٹس صاحب نے پیش کئے ہیں، سو وہ بھی بالکل غیر متعلق ہیں، اس لئے کہ ان سب حوالوں میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ حدود اللہ کو قائم نہ کرنے کا کیا مطلب ہے؟ اور یہ بتایا گیا ہے کہ وہ کون سے حالات ہیں جن میں زوجین کے لئے خلع کرنا جائز ہو جاتا ہے؟ رہایہ معاملہ کہ ان حالات میں حکام نوجین کو یا ان میں سے کسی ایک کو خلع پر مجبور کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اس کے بارے میں انہی حضرات فقیہاء کی واضح تصریحات یہ ہیں کہ جب تک شوہر اور بیوی دونوں راضی نہ ہوں، خلع کا معاملہ صحیح نہیں ہوتا۔ فقیہاء کی یہ تصریحات ہم آگے پیش کریں گے۔

### خلع فتح ہے یا طلاق؟

آگے جسٹس ایں اے رحمان صاحب نے یہ بحث چھیڑ دی ہے کہ ”خلع“ فتح نکاح (DISSOLUTION OF MARRIAGE) ہے یا طلاق (DIVORCE)؟ اس معاملے میں فقیہاء کا اختلاف نقل کرنے کے بعد وہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور وادود ظاہری رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں جس کی رو سے خلع طلاق نہیں، بلکہ فتح ہے، اور اس کی بعد تحریر فرماتے ہیں :

”اگر اس رائے کو قبول کر لیا جائے (کہ خلع فتح ہے طلاق نہیں ہے) تو یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ خلع تھا شوہر کی مرضی پر موقوف نہیں ہے۔“ (پی ایل ڈی (پریم کورٹ) ۱۹۶۷ء صفحہ ۱۱۶)

لیکن جسٹس صاحب کے اس ارشاد سے بھی اتفاق ممکن نہیں۔ بحث کے تعارف میں ہم یہ بیان کرچکے ہیں کہ خلع کے طلاق یا فتح ہونے کا کیا مطلب ہے؟ اور عملی طور پر فقہاء کے اس اختلاف کا کیا نتیجہ لکھتا ہے؟ تغیر، حدیث اور فقہ کی جس کتاب میں بھی یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے، وہاں اس کا مطلب یہی بیان کیا گیا ہے کہ اگر خلع کو فتح قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خلع کو طلاق شمار نہیں کیا جائے گا، اور اگر میاں یہوی باہمی رضا مندی سے دوبارہ نکاح کر لیں تو شوہر کو بدستور تین طلاق کا اقتیار ملے گا؟ لیکن اس سے یہ نتیجہ کسی نے نہیں نکالا کہ چونکہ یہ فتح ہے اس لئے اس میں شوہر کی رضا مندی ضروری نہیں ہے۔

ہم یہاں اس بحث کو نظر انداز کرتے ہیں کہ فقہاء کے اس اختلاف میں قابل ترجیح مسلک کون سا ہے؟ ہم تھوڑی دریکے لئے یہی فرض کر لیتے ہیں کہ اس معاملے میں جسٹس صاحب کے ارشاد کے مطابق امام احمد<sup>رض</sup> اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہی قابل ترجیح ہے جس کی نو سے خلع طلاق نہیں، فتح ہے، لیکن اس سے یہ بات کیسے ثابت ہو گئی کہ یہ فتح نکاح شوہر کی مرضی کے خلاف بھی عمل میں آسکا ہے؟ خود جسٹس صاحب نے نقل فرمایا ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ خلع کو فتح نکاح قرار دیتے ہیں، لیکن ان کے مذہب کی کتابیں اٹھا کر دیکھتے، وہ بھی جمہور امت کی طرح خلع کو فتح نکاح قرار دینے کے باوجود فریقین کی مرضی کو اس کے لئے لازمی شرط سمجھتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ جو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے مستند ترین راوی ہیں، تحریر فرماتے ہیں:

﴿وَلَا يَنْقُضُ الْحَلَعَ إِلَّا حَاكِمٌ نَصْ عَلَيْهِ أَحَدٌ فَقَالَ يَحُوزُ الْحَلَعَ

دون السلطان وروى البخارى ذلك عن عمرو عثمان  
رضى الله عنها وبه قال شريح والزهرى ومالك  
والشافعى واسحاق وأهل الرأى وعن الحسن وابن سيرين  
لا يجوز ألا عند السلطان، ولنا قول عمرو عثمان ولا أنه  
معاوضة فلم يقترب إلى السلطان كالبيع والنكاح ولا أنه عقد  
بالتراضى أشباه الإقالة ۴

(ابن قدامة: المغني صفحه ۵۲ جلد ۷ دار المنار ۱۳۶۷)

”غلخ کے لئے حاکم کی ضرورت نہیں“ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ  
نے اس کی تصریح کی ہے، چنانچہ کہا ہے کہ غلخ بغیر سلطان کے  
جاائز ہے، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہی مذہب حضرت  
عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا  
نقل کیا ہے، اور امام شریح رحمۃ اللہ علیہ، امام زہری رحمۃ  
اللہ علیہ، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، امام الحنفی رحمۃ اللہ علیہ  
اور اہل رائے کا بھی یہی قول ہے۔ اور حسن بصری رحمۃ اللہ  
علیہ، اور ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ  
غلخ صرف حاکم کے پاس ہو سکتا ہے۔ اور ہماری دلیل حضرت  
عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا  
قول ہے، نیز یہ کہ غلخ ایک عقد معاوضہ ہے لہذا اس میں  
سلطان کی ضرورت نہیں، جیسے بیع اور نکاح۔ علاوہ ازیں غلخ  
بامی رضامندی سے عقد نکاح کو ختم کرنے کا نام ہے، لہذا وہ  
اقالہ کے مشابہ ہے۔“

علامہ ابن قدامة نے مذکورہ بالا عبارت میں امام احمد کا صاف مذہب

یہ نقل کیا ہے کہ خلع باہمی رضامندی سے ہوتا ہے اور اقالہ کی مثال دیکھیے بھی واضح کر دیا ہے کہ جس طرح اقالہ (فیض) (Cancellation of the sale transaction) فریقین کے حق میں فیض معاملہ ہوتا ہے لیکن اس میں باہمی رضامندی ضروری ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اسی طرح خلع بھی فیض نکاح ہے لیکن اس میں بھی باہمی رضامندی ضروری ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔

جسٹ صاحب کی نقل کے مطابق امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی خلع کو فیض نکاح مانتے ہیں، طلاق نہیں کہتے، لیکن یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قدیم قول ہے اور آخری قول بھی ہے کہ خلع طلاق ہے۔  
 (ابن رشد: بدایتہ الجہید، صفحہ ۶۹ جلد ۲ و تفسیر ابن کثیر صفحہ ۲۷ جلد السکنڈریۃ الکبریٰ)  
 (۱۳۵۶ھ و کتاب الام صفحہ ۱۹۸ جلد ۵)

اور جہاں تک فریقین کی رضامندی کا سوال ہے اس کا وہ بھی دوسرے تمام فقیاء کی طرح خلع کے لئے لازمی شرط قرار دیتے ہیں، چنانچہ وہ کتاب الام کے باب الخلع والشروع میں پوری صراحة کہتے ہیں :

﴿وَإِنْ قَالَ لَا إِفَارِقَهَا وَلَا أَعْدَلُهَا أَجْبَرَ عَلَى الْقُسْمِ هُوَ

وَلَا يُجْرَى عَلَى فَرَاقِهَا﴾

(الام الشافعی: کتاب الام صفحہ ۱۸۹ جلد ۵، مکتبۃ الكلیات الازمۃ  
 ۱۳۸۱ھ، باب الخلع والشروع)

”اور اگر شوہر کے کہ نہ میں بیوی کو علیحدہ کروں گا اور نہ اس کے ساتھ انصاف کروں گا تو اسے انصاف پر مجبور کیا جائے گا، لیکن علیحدگی پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔“

اور ایک دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿وَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَأْمُرُهُمَا بِيَقْرَبَانِ إِنْ رَأَيَا إِلَّا بِأَمْرِ زَوْجِهِ وَلَا  
يُعْطِيَا مِنْ مَالِ الْمَرْأَةِ إِلَّا بِذِنْهَا﴾ (أيضاً كتاب الإمام محمد بن حنفية جلد ١٩)  
”اور حاکم کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ حکمین کو شوہر کے حکم  
کے بغیر تفہیق کرنے کا حکم دے اور یہ بھی اختیار نہیں کہ  
عورت کامال اس کی اجازت کے بغیر شوہر کو دے۔“

اور آگے ایک مقام پر لکھتے ہیں :

﴿وَإِنَّمَا جَعَلْنَا هَذِهِ تَطْلِيقَةً لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ الطَّلاقُ مِرْتَابٌ﴾

فعقلنا من الله تعالى أن ذلك إنما يقع بإيقاع الزوج وعلمنا أن

الخلم لِنَعْمَ إِلَّا يَأْتِيَعَ الزَّوْجِ (كتاب الأم: صفحه ۱۹۸ جلد ۵)

”اور ہم نے معاملہ خلیل کو طلاق اس لئے قرار دیا کہ اللہ تعالیٰ

فرماتا ہے الطلاق مرتان تو ہم نے اللہ کے کلام سے

یہ بات سمجھی ہے کہ طلاق صرف شوہر کے واقع کرنے سے

واقع ہوتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ خلُمُ شوہر کے واقع کے

بخاری و اقع نہیں ہوتا۔

وراں کے دو صفحوں کے بعد تو اس مسئلے کو بالکل ہی ہکول کر بیان کروایا

ہے، فرماتے ہیں:

و كذلك سيد العبد إن خالع عن عبده بغير إذنه لأن الخلع  
طلاق فلا يكمل لأن أحد أن يطلق عن أحد، لأن ولاسيد ولا  
ولي ولا سلطان إنما يطلق المرء عن نفسه أو يطلق عليه  
السلطان بما زمه من نفسه فإذا امتنع هو أن يطلق وكان من له  
طلاق وليس الخلع من هذا المعنى بسيئ (ايضاً صفحه ٢٠٠ جلد ٥)

”اسی طرح غلام کا آقا اگر اپنے غلام کی طرف سے بغیر غلام کی اجازت کے خلع کر لے (تو صحیح نہ ہو گا) اس لئے کہ خلع طلاق ہے۔ لہذا کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے کی طرف سے طلاق دے، نہ باپ کو یہ حق ہے، نہ آقا کو، نہ ولی کو، اور نہ سلطان (حاکم) کو۔ طلاق تو انسان اپنی طرف سے خود دیتا ہے، یا جب وہ طلاق سے باوجود اہل طلاق ہونے کے باز رہے اور اسی کی طرف سے سلطان کو طلاق دینا لازم ہو جائے تو سلطان طلاق دے دیتا ہے، لیکن خلع میں یہ صورت بالکل نہیں پائی جاسکتی۔“

اس میں آخری جملوں نے تو یہ بات بالکل واضح کر دی ہے کہ خلع کے معاملہ میں شوہر کی رضامندی طلاق سے بھی زیادہ ضروری ہے، کیونکہ طلاق تو کبھی کبھی خاص حالات میں حاکم بھی شوہر کی طرف سے دے سکتا ہے، لیکن خلع میں یہ بات کبھی نہیں پائی جاسکتی۔

مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جن حضرات فہرءے نے خلع کو طلاق کے بجائے فتح نکاح کہا ہے، وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ یہ فتح نکاح اقالہ کی طرح فریقین کی رضامندی کے بغیر نہیں ہو سکتا۔

اگر جیش صاحب فرماتے ہیں :

”اوہ اگر خلع کو طلاق ہی قرار دیا جائے جیسا کہ بعض قداء

حنفیہ (ORTHODOX HANAFI JURSTS) کا

خیال معلوم ہوتا ہے، تب بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا عورت کو خاص حالات میں پر حق نہیں ہے کہ وہ شوہر سے اس کی مخالفت کے باوجود طلاقِ خلع حاصل کرے؟ اس مسئلے کی

کوئی تصریح ان حنفی فقیاء کے یہاں نہیں ملتی۔

(پی ایل ڈی (پریم کورٹ) ۱۹۶۲ء صفحہ ۱۱۶)۔

یہاں پہلی بات تو یہ ہے کہ خلع کو طلاق قرار دینا صرف "بعض قسماء حنفیہ" ہی کا خیال نہیں، بلکہ یہ تمام حنفیہ کا متفقہ مسئلہ ہے، اور صرف حنفیہ ہی نہیں، فقیاء کی اکثریت خلع کو طلاق قرار دیتی ہے، علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : ﴿وَأَنَّا نَوْعَ الْخَلْعِ فَالْجَمْهُورُ عَلَى أَنَّهُ طَلاقٌ﴾

"جہاں تک خلع کی نوعیت کا تعلق ہے جمہور (اکثر فقیاء) کے نزدیک وہ طلاق ہی ہے" (ابن رشد) : بدایۃ المہد صفحہ ۲۹ جلد ۲ صطفی البابی ۱۳۲۰ھ، نزدیکی تحریر ابن کیر صفحہ ۲۵ جلد ۱)۔

دوسری بات یہ ہے کہ جسٹس صاحب نے یہ فرمایا ہے کہ حنفی فقیاء کے یہاں ایسی کوئی تصریح نہیں ملتی کہ عورت شوہر کے راضی نہ ہونے کی صورت میں "طلاق خلع" حاصل نہیں کر سکتی، لیکن ہم یہاں حنفی فقیاء کی چند تصریحات پیش کرتے ہیں جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ خلع شوہر کی رضامندی پر موقوف ہے، علامہ ابو بکر جھاں رحمۃ اللہ علیہ قسماء حنفیہ کے مستند ترین فقیاء میں سے ہیں اور جسٹس صاحب نے بھی ان کی کتاب "احکام القرآن" سے مختلف معاملات میں حوالے نقل کئے ہیں۔ یہاں ہم پہلے انہی کی عبارت نقل کرتے ہیں۔ وہ حضرت جیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں، (یہ واقعہ تفصیل کے ساتھ آگے آئے گا) ﴿لَوْ كَانَ الْخَلْعُ إِلَى السُّلْطَانِ شَاءَ الزُّوْجَانُ أَوْ أَيْمَانُهَا عَلَمْ أَنَّهَا لَا يَقِيمَانِ حَدُودَ اللَّهِ لَمْ يَسْتَلِهُمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ وَلَاخَاطَبُ الزَّوْجَ بِقَوْلِهِ أَخْلَعُهَا بَلْ كَانَ يَخْلُعُهَا مَنْهُ وَيَرْدِعُهُ بِحَدِيقَتِهِ وَإِنْ أَيْمَانُ أَوْ وَاحِدٍ مِنْهُمَا﴾

انہما لایقیمان حدود اللہ لم یسٹلہمَا النبی صلی اللہ علیہ وسلام عن ذلك ولاخاطب الزوج بقوله أخلعها بل كان يخلعها منه ويرد عليه حدیقتہ وان أيما أو واحد منها

”اگر خلع کا یہ اختیار حاکم کو ہوتا کہ وہ جب دیکھے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں کریں گے (تو خود نکاح فتح کر دے) خواہ زوجین چاہیں یا نہ چاہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور ان کے شوہر سے اس معاملے میں کچھ نہ پوچھتے اور نہ شوہر سے یہ کہتے کہ تم ان سے خلع کرلو، بلکہ خود خلع کر کے شوہر کا باغ ان کو لوٹا دیتے، چاہے وہ دونوں انکار کرتے یا ان میں سے کوئی ایک انکار کرتا۔“

اس عبارت میں علامہ ابو بکر جناح رحمۃ اللہ علیہ نے صاف تصریح فرمادی ہے کہ اگر حاکم یہ دیکھے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں کر سکیں گے تو بھی وہ شوہر اور بیوی دونوں کی رضامندی کے بغیر خلع نہیں کر سکتا، اگر ان دونوں میں سے ایک بھی خلع سے انکار کر دے تو حاکم کو خلع کا اختیار نہیں۔ فقیہاء کا اصول یہ ہوتا ہے کہ جو بات اُن کے بیہاں مختلف فیہ اور معروف و مشہور ہو، اسے تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کے بجائے کسی ایک جگہ اصولی طور پر بیان کر دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص فقیہاء کی عبارتوں میں یہ مسئلہ ملاش کرنا چاہے کہ ”طلاق کا اختیار صرف مرد کو ہے، عورت کو نہیں“ تو ان الفاظ کے ساتھ اسے فقیہاء کی تقریبات بہت کم ملیں گی، اس لئے کہ یہ بات اتنی طے شدہ ہے کہ اس کے بیان کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔ بالکل یہی معاملہ خلع کے ساتھ بھی ہے۔ یہ مسئلہ کہ ”خلع کے لئے زوجین میں سے ہر ایک کی رضامندی ضروری ہے“ فقیہاء کے بیہاں اتنا معروف و مشہور، اور متفق علیہ اور مسلم ہے کہ وہ اسے مستقل طور پر بہت کم ذکر کرتے ہیں، البتہ خلع کی تعریف، تعارف اور اس کے ارکان و شرائط بیان کرتے ہوئے اسے اصولی طور پر ذکر کرتے ہیں یا کسی اور مسئلے کی دلیل میں بطور ایک مسئلہ

حقیقت کے۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیریہ میں جو حنفی فقہ کی مسلم اثبوت کتاب ہے، صراحت کے ساتھ لکھا ہے :

﴿و شرطہ شرط الطلاق﴾ (عالمگیریہ: صفحہ ۵۱۵ جلد ۱)

”خلع کی تمام شرائط وہی ہیں جو طلاق کی ہیں۔“

اور علامہ علاء الدین حکیم رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿و شرطہ کا طلاق﴾ (ابن عابدین: صفحہ ۶۰۶ جلد ۲)

”خلع کی شرائط طلاق جیسی ہیں۔“

اور شمس الاتمہ سرخی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿والخلع جائز عند السلطان وغيره لأنّه عقد يعتمد

التراضي كسائر العقود وهو بمثابة الطلاق بعوض وللزوج

ولالية ايقاع الطلاق و لها ولالية التزام العوض﴾

(السرخسی: المبسوط صفحہ ۱۷۲ جلد ۶ مطبعة السعادۃ مصر ۱۳۲۴)

”اور خلع حاکم کے پاس بھی جائز ہے اور حاکم کے بغیر بھی، اس

لئے کہ یہ ایک ایسا معاملہ (TRANSACTION) ہے جس

کی ساری بنیاد پاہی رضامندی پر ہے، اور یہ معاوضہ لے کر

طلاق دینے کے حکم میں ہے، شوہر کو طلاق دینے کا حق حاصل

ہے اور عورت کو معاوضہ اپنے اور لازم قرار دینے کا۔“

اس کے علاوہ فقہاء دوسرے معاملات کی طرح خلع کا رُکن بھی ایجاد

(OFFER) اور قبول (ACCEPT BNCE) کو قرار دیتے ہیں، مثلاً ملک

العلماء کاسانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

﴿وَأَنَّا رَكِّهْ فَهُوَ الْإِبْحَابُ وَالْقَبُولُ لَأَنَّهُ عَقْدُ عَلَى الْطَّلاقِ﴾

بعوض فلائع الفرقہ ولا یستحق العوض بدون القبول ﴿ب

(الکاسانی: بداع الصناع صفحہ ۱۴۵ جلد ۳ مطبعة الجمالية مصر ۱۳۲۸)

”رہا خلع کا رکن تو وہ ایجاد اور قبول ہے، اس لئے کہ یہ معاوضہ کے ساتھ طلاق کا معاملہ ہے، لہذا بغیر قبول کے علیحدگی واقع نہیں ہوگی۔“

واضح رہے کہ فقیہاء کی اصطلاح میں کسی عمل کا رکن وہ چیز ہوتی ہے جس کے بغیر اس عمل کا شرعی وجود (LEGAL ENTITY) ہی نہیں ہوتا۔ مثلاً بجہد نماز کا رکن ہے، اس لئے بجہد کے بغیر نماز نہیں ہوتی، اسی طرح ایجاد و قبول خلع میں بھی رکن ہیں جس کے بغیر خلع نہیں ہو سکتا۔

مذکورہ بالا اقتباسات سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ جو فقیہاء اسے طلاق قرار دیتے ہیں وہ بھی اور جو حضرات اسے فتح کرتے ہیں وہ بھی دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ خلع یا ہمی رضامندی کا معاملہ ہے، جس میں شوہر اور بیوی دونوں کی رضامندی ضروری ہے، اور کوئی فرقہ دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔ لہذا خلع کے طلاق یا فتح ہونے سے مسئلہ زیر بحث پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

آگے جس ایس اے رحمان صاحب نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ خلع میں شوہر کی رضامندی کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

(ب) ایل ڈی (پریم کورٹ) ۱۹۹۷ء صفحہ ۱۱۴ (اطرا)

بعض لوگ شوہر کی رضامندی کو ضروری سمجھتے ہیں اور بعض حضرات اسے ضروری قرار نہیں دیتے۔ لیکن عجیب بات ہے کہ جس صاحب اپنے اس دعوے کی تائید میں فقیہاء کے جو اقوال پیش کرتے ہیں وہ بالکل دوسرے مسئلے سے متعلق ہیں، اور ان کا شوہر کی رضامندی سے کوئی تعلق نہیں۔

اس سلسلے میں جشن صاحب نے علامہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ کی جو عبارت

چیل کی ہے وہ یہ ہے :

﴿ اتفق الا نمۃ علی ان المرأة اذا ذکرہت زوجها القبح منظر  
او سوء عشرة جائز لها ان تخالعہ علی عوض وان لم يكن من  
ذلك شيئاً وتراضياً علی الخلع من غير سبب جائز لم يکرہ  
خلال فاللزھری وعطاء وداود فی قولهم ان الخلع لا یصح  
فی هذه الحالة لأنه عبث والعبث غير مشروع ﴾

(الشعرانی<sup>3</sup>: المیزان الکبیر صفحہ ۱۹ جلد ۲ دار احیاء الکتب المصریۃ)

”تمام آئمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر عورت اپنے شوہر کو بد صورتی یا سوچ معاشرت کی بناء پر ناپسند کرتی ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ شوہر سے معاوضہ پر خلع کا معاملہ کر لے اور اگر ناپسندیدگی کی کوئی وجہ نہ ہو اور میاں یوں خلع پر بلا وجہ راضی ہو جائیں تب بھی جائز ہے اور مکروہ نہیں، البتہ اس میں امام زہری رحمۃ اللہ علیہ، امام عطاء رحمۃ اللہ علیہ، اور امام داود رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس حالت میں خلع صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ عبث ہے اور عبث غیر مشروع ہے۔“

اس عبارت ہی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اختلاف شوہر کی رضامندی کے مسئلے میں نہیں، بلکہ اس مسئلے میں ہے کہ فریقین کی رضامندی کے بعد بھی خلع ہر حال میں جائز ہے یا صرف اس صورت میں جائز ہے جبکہ یوں اپنے شوہر کو ناپسند کرنے کی مقول وجہ رکھتی ہو۔ اکثر فقہاء نے یہی رائے کو اختیار کیا ہے، اور امام زہری رحمۃ اللہ علیہ، امام عطاء رحمۃ اللہ علیہ، اور امام داود ظاہری

رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری رائے کو، لیکن جہاں تک خلع میں فرقین کی رضامندی کا تعلق ہے، اس کو دونوں فرقی ضروری قرار دیتے ہیں جیسے کہ جاز ہا ان تھالعہ علی عوض اور و تراضیا علی الخلع کے الفاظ اس پر شاہد ہیں۔ خدا جانے اس عبارت کے کون سے لفظ سے جشن صاحب نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ کسی فرقی کے نزدیک شوہر کی رضامندی کے بغیر بھی خلع ہو سکتا ہے؟

اس کے بعد جشن صاحب نے عمرہ القاری کے حوالہ سے امام ماںک رحمۃ اللہ علیہ، امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام اسحق رحمۃ اللہ علیہ کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک زوجین کے درمیان مصالحت کرنے کے لئے جو حکم بھیجی جاتے ہیں ان کو تفریق کا بھی اختیار ہوتا ہے، اور اگر وہ مناسب سمجھیں تو شوہر کی اجازت کے بغیر بھی تفریق کر سکتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ امام ماںک رحمۃ اللہ علیہ نے "مکمین" کو یہ اختیار دیا ہے، لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے تمام فقہاء رحمۃ اللہ کا مسلک یہی ہے کہ جب تک شوہر حکمیں کو اپنا وکیل مختار نہ بنائے، اس وقت تک ان کو شوہر کی مرضی کے بغیر تفریق کا اختیار حاصل نہیں ہے، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں حکم بھیجیے کا ذکر مندرجہ ذیل آیت میں کیا گیا ہے:

﴿وَإِنْ خَفَمُ شِعَاقَ بَيْنَهُمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِمْ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهِمَا إِنْ تَرِنَدَا إِصْلَاحًا حَتَّى تُوقِّنَ اللَّهُ رَبِّنَهُمَا﴾

«اور اگر تمہیں میاں یوں کے درمیان نچھوٹ پڑ جانے کا اندیشہ ہو تو تم ایک حکم مرد کی طرف سے اور ایک حکم عورت کی طرف سے بھیجو، اگر وہ دونوں اصلاح کا ارادہ کریں گے تو اللہ تعالیٰ زوجین کے اندر موافقت پیدا فرمادے گا۔»

اس آیت کا آخری جملہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ حکم زوجین کے درمیان تفرق اور علیحدگی کے لئے نہیں، بلکہ دونوں میں موافقت پیدا کرنے اور پھوٹ سے بچانے کے لئے بھیجے جا رہے ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الام میں اس مسئلے پر تفصیل کے ساتھ حکم فرمائی ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ وَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَأْمُرَهُمَا بِمِرْقَانِ إِنْ رَأَيَا إِلَّا بِأَمْرِ زَوْجِهِ وَلَا يُعْطِي مِنْ مَالِ الْمَرْأَةِ إِلَّا بِذِنْهَا (قَالَ) فَإِنْ اصْطَلَحَ الزَّوْجُ وَالْجَانِبُ

وَالْأَكَانُ عَلَى الْحَاكِمِ أَنْ يَحْكُمَ لَكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ بِمَا يَلْزَمُهُ مِنْ حُقْقِ فِي نَفْسِ وَمَالِ وَأَدْبَرِ (قَالَ) وَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ أَنْعَمَ ذَكَرَ أَنَّهُمَا «إِنْ يَرِدَا اصْلَاحًا يُوقَّعُ اللَّهُ بِيَنْهُمَا» وَلِمَ يُذَكِّرُ تَفْرِيقًا (قَالَ) وَأَخْتَارَ لِلْأَمَامِ أَنْ يَسْأَلَ الزَّوْجَيْنِ أَنْ يَتَرَاضِيَا بِالْحَكْمِيْنِ وَيُوْكَلَا هُمَا مَعًا فِي وَكْلَهُمَا الزَّوْجُ إِنْ رَأَيَا إِنْ يَفْرَقَا بَيْنَهُمَا فَرْقًا عَلَى مَا رَأَيَا مِنْ أَخْذِ شَيْءٍ أَوْ غَيْرِهِ خَذْهُ ﴾

(کتاب الام صفحہ ۱۹۴ جلد ۵)

”جب میاں بیوی کے درمیان پھوٹ کا اندیشہ ہو اور وہ حاکم کے پاس اپنا معاملہ لے جائیں تو اس پر واجب ہے کہ ایک حکم شوہر کی طرف سے اور ایک حکم بیوی کی طرف سے بھیجے، یہ حکم اہل قاتعت اور اہل عقل میں سے ہوں، تاکہ ان کے معاملے کی تحقیق کریں اور حتی المقدور مصالحت کرائیں لیکن حاکم کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ حکمین کو اپنی رائے سے شوہر کے حکم کے بغیر تفرق کا حکم دے، اور نہ وہ عورت کا کوئی مال اس کی

اجازت کے بغیر شوہر کو دے سکتے ہیں۔ پس اگر زوجین میں مصالحت ہو جائے تو بہتر، ورنہ حاکم پر یہ واجب ہے کہ وہ فریقین میں سے ہر ایک پر دوسرے کے جانی، مالی اور ادبی (معاشرتی) حقوق واجبہ کی ادائیگی کا فیصلہ کرے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف یہ ذکر فرمایا ہے کہ ”إِنَّمَا يُنَزَّلُ لِأَهْلَ الْحُكْمِ مِنْ كُلِّ مَا يَرَى“ (اگر وہ دونوں اصلاح کا ارادہ کریں گے تو اللہ تعالیٰ دونوں میں موافقت پیدا فرمادے گا) اور تفرقہ کا کوئی ذکر نہیں فرمایا۔ ہاں البتہ حاکم کے لئے میں یہ پسند کرتا ہوں کہ وہ زوجین سے کہے کہ وہ حکممن کے ہر فیصلے پر راضی ہو جائیں اور دونوں انہیں اپنا وکیل بنادیں، شوہر حکممن کو اس بات کا وکیل بنائے کہ وہ اگر مناسب سمجھیں تو اپنی حرائی کے مطابق کچھ لے کر یا بغیر کچھ لئے تفرقہ کر دیں۔

آگے لکھتے ہیں ﴿ وَلَا يَجْدَرُ الْزَوْجَانُ عَلَىٰ تَوْكِيلِهِمَا إِنْ لَمْ يَوْكَلُوا ﴾

(ایضاً صفحہ ۱۹۵ جلد ۵)

”اوْ اگر زوجین حکممن کو وکیل نہ بنائیں تو انہیں مجبور نہ کیا جائے گا۔“

امام ابو جعفر طحاوی رحمۃ اللہ علیہ بھی اپنی دلائل کی روشنی میں تحریر فرماتے ہیں :

﴿ وَلِسْتُ لِلْحَكَمِينَ فِي الشَّفَاقِ أَنْ يَفْرَقَا إِلَّا أَنْ يَجْعَلَ ذَلِكَ إِلَيْهِمَا الزَّوْجَ ﴾

(ختصر الطحاوی: صفحہ ۱۹۱ دارالکتاب العربي ذکر: ۱۳۷۰)

”اور حکمین کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ شفاقت کی صورت میں تفریق کر دیں الیک کہ شوہر انہیں یہ اختیار دے دے۔“

جاتب جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے اس مسئلہ پر علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا حوالہ دے کر کہا ہے کہ انہوں نے اس پر مبسوط بحث کی ہے لیکن جسٹس صاحب نے اس طرف توجہ نہیں فرمائی کہ اس بحث کے بعد انہوں نے نتیجہ کیا نکالا ہے؟ علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ پر بحث کرنے کے بعد صاف لکھا ہے کہ :

﴿لِيْسَ فِي الْآيَةِ وَلَا فِي شَيْءٍ مِّنَ السُّنْنِ أَنَّ الْحَكْمَيْنِ أَنْ يُغْرِقَا وَلَا أَنْ ذَلِكَ لِلْحَاكِمِ﴾

(ابن حزم: الخلق، صفحہ ۸۸۷ و ۸۸۸، جلد ۱۰، ادارہ الطباعة المتبیرۃ ۱۳۵۲)

”کسی بھی آیت یا حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حکمین کو تفریق کا اختیار ہے، اور نہ یہ اختیار حاکم کے لئے ثابت ہوتا ہے۔“

حضرت جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا واقعہ

جسٹس صاحب نے صحیح بخاری کی مندرجہ ذیل حدیث سے بھی استدلال کیا ہے :

﴿عَنْ أَبْنَ عَبَّاسٍ أَنَّ امْرَأَةً ثَابَتْ بْنَ قَيْسَ أَتَتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ثَابَتْ بْنَ قَيْسَ مَا أَعْتَبُ عَلَيْهِ فِي خَلْقٍ وَلَا دِينٍ وَلَكِنِّي أَكْرَهُ الْكُفَّارَ فِي الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَرْدِينِ عَلَيْهِ حَدِيقَتَهُ﴾

قالت نعم قال رسول صلی اللہ علیہ وسلم اقبل الحدیثة  
وطلقها تطیلۃ ﴿

(صحیح بخاری: صفحہ ۷۹، جلد ۱۲ صفحہ المطابع کراچی)

”حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ثابت بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بیوی (جیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں ثابت بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اخلاق اور دینداری سے ناراض نہیں ہوں، لیکن میں اسلام لانے کے بعد کفر کی باتوں سے ڈرتی ہوں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تم ان پر ان کا باغ (جو انہوں نے بطور ہر دیا تھا) لوٹا دو گی؟ انہوں نے کہا ہاں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے (حضرت ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ) سے فرمایا کہ تم باغ قبول کرلو اور انہیں ایک طلاق دے دو۔“

لیکن اس حدیث سے استدلال اس لئے درست نہیں کہ مذکورہ واقعہ شوہر کی رضامندی سے ہوا تھا، اور انہوں نے خلخ کے اس معاملے کو قبول کر لیا تھا، چنانچہ سنن نسائی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں :

﴿ فَأَرْسَلَ إِلَى ثَابِتٍ فَقَالَ لَهُ خُذْذَذِنِي هَا عَلَيْكَ وَخُلُّ ﴾

سیلہا قال نعم ﴿

(الدر المنشور للسيوطی: صفحہ ۲۸۲، جلد ۱ جواہر النسائی)

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس پیغام بھیجا کہ جو مال ان کا تم پر واجب تھا وہ

لے لو اور ان کو چھوڑ دو، حضرت ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا ہاں! ۔۔۔

اور ظاہر ہے کہ اگر شوہر خلع کو قبول کر لے تو کوئی مسئلہ ہی نہیں رہتا۔ گنگو تو اس صورت میں ہو رہی ہے جبکہ شوہر خلع پر راضی نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں خلع کا حکم دیا تھا تو یہ حکم باقاعدہ بطور شورہ تھا، قاضی کی حیثیت میں جبرا نہیں تھا، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں :

﴿هو أمر إرشاد واصلاح لا يحاب﴾

(الحافظ ابن حجر: فتح الباری: صفحہ ۳۲۹ جلد ۱۹ المطبعة البیهیۃ ۱۳۴۸)

”یہ ہدایت اور اصلاح کا حکم تھا، ایجادی حکم نہ تھا۔“

علامہ بدر الدین یعنی رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ قسطلانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس لفظ کی تفسیر کرتے ہوئے یہی لکھا ہے۔

اس کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا شوہر کو طلاق کا حکم دیا خود اس بات کی واضح دلیل ہے کہ قاضی یا حاکم از خود تفرق نہیں کر سکتا، بلکہ یہ کام صرف شوہر کر سکتا ہے۔ چنانچہ امام ابوکبر جناب رازی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

﴿لَوْكَانَ الْخَلْعُ إِلَى السُّلْطَانِ شَاءَ الرِّزْقُ حَانَ أَوْ أَيَاً إِذَا عَلِمَ أَنَّهَا لَا يَقِيمَ حَدُودَ اللَّهِ لَمْ يَسْتَلِمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ وَلَا خَاطَبَ الزَّوْجَ بِقَوْلِهِ أَخْلَعُهَا بِلَ كَانَ يَخْلُعُهَا مِنْهُ وَرَدَ عَلَيْهِ حَدِيقَتَهُ وَإِنْ أَيَاً أَوْ وَاحِدَ مِنْهُمَا لَا كَانَ فِرْقَةً مُتَلَاعِنِينَ إِلَى الْحَاكِمِ لَمْ يَقْلِلْ لِلْمَلَاعِنِ خَلَّ سَيِّلَهَا﴾

”اگر یہ اختیار سلطان کو ہوتا کہ وہ جب دیکھے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں کریں گے تو خلع کرو، خواہ یہ زوجین کی خواہش ہویا نہ ہو، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں سے اس کا سوال نہ فرماتے، اور نہ شوہر سے یہ کہتے کہ تم ان سے خلع کرلو، بلکہ خود خلع کر کے عورت کو چھڑا دیتے، اور شوہر پر اس کا باغ لوٹا دیتے، خواہ وہ دونوں انکار کرتے یا ان میں سے کوئی ایک انکار کرتا۔ جیسے کہ لھان میں زوجین کی تفرق کا اختیار حاکم کو ہوتا ہے تو وہ ملاعن (شوہر) سے یہ نہیں کہتا کہ اپنی بیوی کو چھوڑ دو، بلکہ خود تفرق کر دتا ہے۔“

امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ کی یہ دلیل نہایت وزنی ہے، یہی وجہ ہے کہ آج تک کسی فقیہ نے اس حدیث سے استدلال کر کے یہ نہیں کہا کہ حاکم شوہر کو خلع پر مجبور کر سکتا ہے۔

سعیدہ خانم بنا محدث سعیدہ خانم محمد سعید کے مقدمے میں فاضل بحق صاحبان نے بھی حضرت جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعے کا یہی جواب دیا تھا کہ وہاں خلع شوہر کی مرضی سے ہوا تھا۔

(سعیدہ خانم بنا محدث سعیدہ خانم محمد سعید۔ پی ایل ڈی ۱۹۵۲ء لاہور)

جس ایس اے رحمان صاحب سعیدہ خانم کے مقدمے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”سعیدہ خانم کے مقدمے میں اس آیت پر غور نہیں کیا گیا جو حق خلع کے بارے میں ہے، اگرچہ حضرت جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ

عنہا کی حدیث پر گفتگو کی گئی ہے۔“

سعیدہ خانم کے مقدمے میں ہو حضرت جیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعہ کو شوہر کی مرضی کا واقعہ قرار دیا گیا ہے، اس کا جواب دیتے ہوئے موصوف لکھتے ہیں :

”میری ناقص رائے میں یہ بات قرآن کے الفاظ اور روح کے ساتھ جو بیوی اور شوہر کو ایک دوسرے کے حقوق کے معاملے میں ایک ہی مقام دیتی ہے، زیادہ ہم آپنک ہو گی کہ ان واقعات کی تشرع اس طرح کی جائے کہ اولو الامر بیشول قاضی خلخ کے ذریعہ خود بھی تفریق کا حکم دے سکے، اگرچہ شوہر اس سے متفق نہ ہو۔“

(پ) ایل ذی (پریم کورٹ) ۱۹۷۱ء صفحہ ۱۲۰ اور ۱۲۱)

ظاہر ہے کہ جسٹس صاحب کے یہ الفاظ حکم اپنے دعوے کے اعادہ کی حیثیت رکھتے ہیں، اور ان سے کسی طرح بھی اس بات کا جواب نہیں ہوتا کہ حضرت جیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا واقعہ باہمی رضامندی کا واقعہ تھا۔ رہی یہ بات کہ قرآن کریم کے ”الفاظ“ اور ”روح“ سے یہ سمجھے میں آتا ہے کہ قاضی شوہر کی مرضی کے خلاف خلخ کے ذریعہ تفریق کر سکتا ہے، سو آئیت خلخ پر بحث کرتے ہوئے ہم مفصل بحث کرچکے ہیں، جس سے یہ بات کھل کر سامنے آجائی ہے کہ پوری امت اور اس کے ائمہ تفسیر نے قرآن کریم کے ان الفاظ کا مفہوم یہی قرار دیا ہے کہ خلخ صرف فریقین کی باہمی رضامندی سے ہو سکتا ہے، اس کے سوا اس کا کوئی راست نہیں۔

حضرت عمر بن حفیظ کا ایک ارشاد

جناب جسٹس اے رحمان صاحب نے اپنے فیصلے میں حضرت عمر رضی

اللہ تعالیٰ عنہ کے ایک ارشاد سے بھی استدلال فرمایا ہے، سُنِنِ یہقی میں روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا :

﴿اَذَا اَرَادَتِ النِّسَاءُ الْخُلُجَ فَلَا تَكْفُرُوهُنَّ﴾

(الدارالمنثور للسيوطی: صفحہ ۲۸۳ جلد ۱)

”اگر عورتیں خلع کرنا چاہیں تو ان سے انکار نہ کرو۔“

لیکن حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ ارشاد خود اس بات کی دلیل ہے کہ حاکم فریقین یا ان میں سے کسی ایک کی مرضی کے خلاف خلع نہیں کر سکتا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس ارشاد میں شوہروں کو خطاب فرمایا ہے، اس لئے کہ حاکم اور قاضی تو وہ خود تھے، اگر حاکم اور قاضی کو از خود خلع کرنے کا اختیار ہوتا تو ان کو شوہروں سے یہ کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی کہ جب عورتیں خلع کرنا چاہیں تو تم انکار نہ کرو۔ لہذا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس ارشاد سے اس بات پر کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے کہ حاکم فریقین یا ان میں سے کسی ایک کی مرضی کے خلاف خود خلع کر سکتا ہے۔ ہاں! یہ ارشاد شوہروں کے لئے ایک ہدایت نامہ ضرور ہے کہ جب عورتیں خلع کرنا چاہیں تو انہیں خواہ خواہ باندھے رکھنے کے بجائے خلع کو قبول کر لینا چاہئے۔

یہاں تک ہم نے ان دلائل پر تبرہ کیا ہے جو جناب جسٹس ایس اے رحمن صاحب نے اپنے فیصلے میں پیش کئے ہیں۔ اس فیصلے پر جسٹس ایس اے محمود صاحب نے بھی ایک نوٹ لکھا ہے، اس نوٹ میں پیشتر دلائل تو بنیادی طور پر وہی ہیں جو جناب جسٹس ایس اے رحمن صاحب نے پیش کئے ہیں، اور ان کا جواب یہچے نہیں آیا :

① علامہ ابن رشد نے بدایتۃ المہدیہ میں خلع کا بیان کرتے ہوئے لکھا ہے :

﴿وَالْفَقِهُ أَنَّ الْفَدَاءَ إِنْمَا جَعَلَ لِلْمَرْأَةِ فِي مَقَابِلَةِ مَا يَبْدِي الرَّجُلُ  
مِنَ الْطَّلاقِ فَإِنَّهُ مَا جَعَلَ الطَّلاقَ بِيَدِ الرَّجُلِ إِذَا فَرَّكَ الْمَرْأَةَ  
جَعَلَ الْخُلْمَ بِيَدِ الْمَرْأَةِ إِذَا فَرَّكَ الرَّجُلَ﴾

”اور خلُم میں راز یہ ہے کہ فدیہ (خلُم) عورت کو مرد کے حقیقی طلاق کے مقابلے میں دیا گیا ہے، اس لئے کہ جب مرد عورت کو ناپسند کرے تو اسے طلاق کا اختیار دیا گیا ہے، اور جب عورت مرد کو ناپسند کرے تو اس کو خلُم کا اختیار دیا گیا ہے۔“

اس سے جشن صاحب نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ جس طرح طلاق میں عورت کی رضامندی ضروری نہیں، اسی طرح خلُم میں مرد کی رضامندی ضروری نہیں، لیکن علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کی یہ تشریع بوجوہ ذیل صحیح نہیں:

(الف) اسی عبارت سے چند سطر پر علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے وضاحت کے ساتھ لکھا ہے کہ :

﴿وَأَمَّا مَا يَرْجِعُ إِلَى الْحَالِ الَّتِي يَجِدُونَ فِيهَا الْخُلْمَ مِنَ الَّتِي  
لَا يَجِدُونَ فَإِنَّ الْجَمْهُورَ عَلَى أَنَّ الْخُلْمَ جَائزٌ مَعَ التَّرَاضِيِّ إِذَا مِنْ  
يُكَنْ سبب رضا هما بِمَا تَعْطِيهِ إِضْرَارِهِ بَهَا﴾

(ابن رشد: بیانۃ الجمود صفحہ ۶۸ جلد ۲ مصطفی البابی ۱۳۷۹)

”رمی یہ بات کہ خلُم کون سی حالت میں جائز ہوتا ہے اور کوئی حالت میں ناجائز سو جہور کا اس پر اتفاق ہے کہ خلُم باہمی رضامندی کی حالت میں جائز ہے، بشرطیکہ عورت کے مال کی ادائیگی پر راضی ہونے کا سبب مرد کی طرف سے اسے نکل کرنا نہ ہو۔“

اس عبارت سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ خلُج جائزی اس وقت ہوتا ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں اس پر رضامند ہوں، البتہ چونکہ اس طرح عورت کوئی الجملہ علیحدگی کا ایک راستہ مل جاتا ہے، اس لئے علامہ ابن رُشد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو ایک نکتے کے طور پر اس طرح بیان کر دیا ہے کہ عورت کا یہ اختیار مرد کے حقِ طلاق کے مقابلے میں ہے۔

(ب) ورنہ اگر علامہ ابن رُشد رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہوتا کہ خلُج کا حق نہیں ملک عورت کے حقِ طلاق کی طرح ہے تو ہونا یہ چاہئے تھا کہ ان کے نزدیک اس کے لئے عورت کو مال ادا کرنے کی ضرورت نہ ہوتی بلکہ جس طرح مرد کچھ پیسے دیئے بغیر طلاق دینے کا حق رکھتا ہے، اسی طرح عورت بھی پیسے ادا کئے بغیر علیحدگی حاصل کرنے کی بجائز ہوتی، حالانکہ یہ وہ بات ہے جسے خود جسٹس صاحبان بھی تسلیم نہیں فرماتے۔

(ج) اسی طرح اگر اس عبارت کا وہی مطلب ہوتا جو ان حضرات نے سمجھا ہے تو عورت کو خلُج کے لئے عدالت کی طرف رجوع کرنے کی بھی ضرورت نہ ہوئی چاہئے۔ بلکہ جس طرح شوہر عدالت میں جائے بغیر بیوی کو طلاق دے سکتا ہے، اسی طرح عورت کو بھی یہ حق ملنا چاہئے تھا، حالانکہ معزز جسٹس صاحبان اس بات کو بھی تسلیم نہیں فرماتے۔

اس سے واضح ہو گیا کہ علامہ ابن رُشد رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد طلاق اور خلُج کو ہر اقتدار سے ایک ہی سطح پر لا کھڑا کرنا نہیں ہے، بلکہ وہ ایک نکتے کے طور پر یہ بات کہنا چاہئے ہیں کہ عورت کو بھی خلُج کے ذریعہ علیحدگی کا ایک راستہ دے دیا گیا ہے کہ وہ شوہر کو مہریا کچھ اور مال کی ترغیب دلا کر علیحدگی حاصل کر سکتی ہے، اس کے لئے ایسا کرنے میں کوئی گناہ نہیں جیسا کہ خود الفاظ قرآن لاجعناس میں اس کی واضح شہادت ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ خلُج میں شوہر کی

رضامندی کی بالکل ضرورت ہی نہیں ہے۔

(د) یہاں ایک اصولی بات کی طرف مختصر اشارہ کردیا بھی فائدہ سے خالی نہ ہو گا۔ تمام فقہاء رحمٰم اللہ تعالیٰ کا طریقہ عموماً یہ ہے کہ وہ صرف احکام اور ان کی ملیٹیں بیان کرتے ہیں، حکمتوں اور مصلحتوں کا ذکر نہیں کرتے، اور اگر کہیں اتفاقاً ان کا ذکر کر آئے تو الفقه فیہ یا التتر فیہ کے الفاظ سے اس کو ممتاز کر دیتے ہیں، ایسی صورت میں مسئلہ اصول یہ ہے کہ فقہاء کا قانونی نشانہ معلوم کرنے کے لئے ان کے بیان کردہ اسباب و علیں کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اور جو بات وہ حکمت و مصلحت کے طور پر بیان کرتے ہیں اُسے کسی قانونی حکم کی بیانیاد نہیں بنایا جاسکتا، اس لئے کہ احکام قہیہ کا مدار علتوں پر ہوتا ہے، حکمتوں پر نہیں۔ اور اس مقام پر ابن رشدؓ نے یہ نکتہ الفقه فیہ کے عنوان سے ہی بیان فرمایا ہے۔

② ہمیں سب سے زیادہ حیرت جناب جسٹس ایں اے محمود صاحب کے اس ارشاد پر ہے کہ :

*"Ibne Hazam in "Al-Mohalla" supports the Qazi's right to effect separation by Khula after efforts at reconciliation have failed"*

(PLD (SC) 1967 p.137)

”ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے المُعْلَمی میں قاضی کے اس حق کی حمایت کی ہے کہ جب میاں بیوی کے درمیان اتفاق پیدا کرنے کی کوششیں ناکام ہو جائیں تو وہ خان کے ذریعہ تفرقی کر سکتا ہے۔“

حالانکہ علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے جس سختی کے ساتھ قاضی اور حکممن کے ایسی حق کی ترویج کی، اسے ہر شخص المُعْلَمی میں دیکھ سکتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں : ﴿وَلَيْسَ طَمَأنَ بِفِرَقَيْنِ الزَّوْجِينَ لَا يَخْلُمُ وَلَا يَغْيِرُه﴾

”حکمین کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ میاں بیوی کے درمیان خلخ کے ذریعہ یا بغیر خلخ کے تفرق (علیحدگی) کرویں۔“

اور اس مسئلہ پر مفصل بحث کر کے آخر میں لکھتے ہیں :

﴿لَيْسَ فِي الْآيَةِ وَلَا فِي شِيْئٍ مِّنَ السُّنْنِ أَنَّ الْحَكْمَ إِنْ

يَغْرِقُ وَلَا أَنَّ ذَلِكَ لِلْحَاكِمِ﴾

(ابن حزم: الحلی، صفحہ ۸۷ و ۸۸ جلد ۱، ادارہ الطباعة المذیریہ ۱۳۵۲)

یعنی ”کسی آیت یا کسی حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حکمین کو میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کرنے کا اختیار ہے اور نہ یہ اختیار حاکم (قاضی) کے لئے ثابت ہوتا ہے۔“

## مثبت دلائل

اب تک ہم نے ان دلائل کا فقہی جائزہ لیا ہے جو پہریم کورٹ کے مذکورہ فیملے میں پیش کئے گئے ہیں۔ اب ہم مختصر اور دلائل مثبت طور پر پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ خلخ باہمی رضامندی کا معاملہ ہے، اور حاکم کی فرق کے علی الرغم اسے نافذ نہیں کر سکتا۔

① خلخ کی آیت پر ہم پیچھے تفصیل کے ساتھ گفتگو کرچکے ہیں، ان بحث کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس آیت کے تین جملے خلخ کے لئے فریقین کی رضامندی کو ضروری قرار دیتے ہیں :

(الف) إِلَّا أَن يَخَافَا أَن لَا يَنْهِيَمَا حَذَرُوا اللَّهُ

(ب) فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

(ج) فِيمَا أَفْتَدُتُهُمْ

﴿ وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرِضْتُمُوهُنَّ  
فَرِضْتَهُ فَنَصِّفُ مَا فَرِضْتُمُ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَغْفِلُوا الَّذِي  
يُنْهَا الْتِكَالُحُ ﴾

”اور اگر تم ان یوں کو طلاق دو قبل اس کے کہ ان کو ہاتھ لگاؤ“ اور ان کے لئے کچھ ہر بھی مقرر کر کچے شے تو جتنا ہر مقرر کیا ہو اس کا نصف ہے، مگر یہ کہ وہ عورت میں معاف کر دیں یا یہ کہ وہ شخص رعایت کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کا تعلق ہے۔

(ترجمہ مخدواز حکیم الامت مولانا تھانوی) : بیان القرآن، صفحہ ۱۳۱، جلد ایضاً شیخ غلام علی)

اس آیت میں الَّذِي يُنْهَا الْتِكَالُح (وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کا تعلق ہے) سے مراد خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق شوہر ہے، جس کے بارے میں آیت نے یہ واضح کر دیا ہے کہ نکاح کا رشتہ تھا اسی کے ہاتھ میں ہے، لہذا اس رشتے کو اس کے سوا کوئی ختم نہیں کر سکتا۔ جناب جسٹن ایں اے رجن اور جناب جسٹن ایں اے محمود صاحب نے اس دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ بعض مفسرین نے یہاں الَّذِي يُنْهَا الْتِكَالُح سے مراد شوہر کے بجائے عورت کے ولی کو قرار دیا ہے۔

لیکن یہ جواب مندرجہ ذیل وجوہ سے درست نہیں :

① یہ تغیر کا ایک مسئلہ اصول ہے کہ کسی آیت کا جو مفہوم خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمادیا ہو وہی مفہوم سب سے زیادہ مستند، قوی اور واجب

القبول ہوتا ہے، اور اس معاملے میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ارشاد موجود ہے جسے مختلف محدثین نے روایت کیا ہے، اور سند کے لحاظ سے اس کا مرتبہ "حسن" سے کسی طرح کم نہیں۔ وہ ارشاد یہ ہے :

﴿عَنْ عَمْرُوبْنِ شَعِيبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ

اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلِيَ عَقْدَةُ النِّكَاحِ الرِّزْوَجِ﴾

(الدارقطنی<sup>2</sup> : بحواله تفسیر القرطبی<sup>2</sup> : صفحہ ۲۰۶ جلد ۲ دارالكتب  
المصریہ ۱۹۳۶)

"حضرت عمرو بن شیعیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ولی عقدۃ النکاح (سے مراد) شوہر ہے"۔

اور اسی معنی کی ایک حدیث مرفوع ابن جریر رحمۃ اللہ علیہ، ابن ابی حاتم رحمۃ اللہ علیہ، طبرانی رحمۃ اللہ علیہ اور بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے سند حسن کے ساتھ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے بھی بیان کی ہے۔ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "الذی پَدِّهَ عُقْدَةَ النِّكَاحِ" کی تفسیر "شوہر" سے فرمائی ہے۔ (الآلولی : روح المعانی، صفحہ ۱۵۲، جلد ۱۲ دارہ الہماعۃ المنیریۃ)  
اسی وجہ سے صحابہ کرام<sup>3</sup> کی اکثریت سے اس آیت کی یہی تفسیر منقول ہے جن میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی داخل ہیں۔

۲ امام المفسرین حافظ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں اس موضوع پر نہایت مفصل بحث کی ہے اور ناقابل انکار دلائل سے اسی تفسیر کو صحیح قرار دیا ہے۔ ان دلائل کو تفصیل کے ساتھ وہاں دیکھا جا سکتا ہے۔ یہاں بغرض

اختصار حوالہ پر اتفاق کیا جاتا ہے۔

(دیکھئے تفسیر ابن جریر رحمۃ اللہ علیہ صفحہ ۳۱۸ جلد ۱۲ المطبعۃ المیتۃ مصر)

۳ جسٹن صاحبان نے اس آیت کے جس مفہوم کو ترجیح دی ہے، اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عورت کا ولی عورت کی اجازت کے بغیر اس کا حق ہر معاف کر سکتا ہے۔ قاضی ابوالسعود رحمۃ اللہ علیہ مشہور مفسر قرآن ہیں، انہوں نے قرآن کریم کے اگلے جملے سے استدلال کر کے اس مفہوم کے خلاف بڑی مضبوط بات کہی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اسی آیت کے فوراً بعد ارشاد ہے :

﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلثَّقَوْيِ﴾

”اور اگر تم رعایت کرو تو یہ تقویٰ کے زیادہ قریب ہے۔“

حالانکہ ولی کا عورت کے حق ہر کو معاف کرونا کسی بھی اعتبار سے تقویٰ نہیں کہلا سکتا، یہ بات اسی وقت صحیح ہو سکتی ہے جبکہ اس کا مخاطب شوہر کو قرار دے کر یہ کہا جائے کہ وہ رعایت کر کے پورا ہر ادا کر دے تو یہ تقویٰ کے زیادہ قریب ہے :

﴿إِنَّ الْأَوَّلَ (إِيَّكُنَّ الْمَرَادُ هُوَ الزَّوْجُ) أَنْسَبُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى  
وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلثَّقَوْيِ فَإِنْ اسْقَاطَ حَقَ الصَّغِيرَةِ لَيْسَ فِي

شَيْئٍ مِّنَ التَّعْوِيْدِ﴾

(القاضی ابوالسعود: تفسیر ارشاد العقل السليم صفحہ ۱۷۹ جلد ۱ المطبعۃ  
المصریۃ ۱۳۴۷)

## فقہاء کی عبارتیں

آخر میں ہم فقہاء مجتہدین کی وہ عبارتیں پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی اور ظاہری مسلمک میں سے ہر ایک اس بات پر

حقیقی ہے کہ غلط صرف میاں یوی کی باہمی رضامندی سے ہو سکتا ہے، اور ان میں سے کوئی فرقہ دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔

### حقی مسلک :

حقی مسلک کی بہت سی کتابوں کے حوالے ہم یہچے پیش کرچکے ہیں، میاں صرف میں الائمه سرخی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں جو تمام فہمیاء جنفیہ رحمۃ اللہ علیہ کے مأخذ کی خیشیت رکھتی ہے :

﴿وَالخَلْعُ جَائزٌ عِنْ الدَّوْلَةِ وَغَيْرِهِ لَا نَهُ عَقْدٌ يَعْتَدُ

التراضی﴾

(السرخسی: المبسوط صفحہ ۱۷۲ جلد ۶ مطبعة السعادۃ مصر ۱۳۲۴)

”اور غلط سلطان (حاکم) کے پاس بھی جائز ہے، اور اس کے علاوہ بھی۔ اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کی ساری بنیاد باہمی رضامندی پر ہے۔“

اس کے علاوہ امام ابوبکر حاص رحمۃ اللہ علیہ کی صریح عبارت اس مفہوم پر یہچے دوبار پیش کی جا سکتی ہے نیز فتاویٰ عالمگیریہ اور ابن عابدین شافعیؒ کی عبارتیں بھی گذر چکی ہیں۔

### شافعی مسلک :

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿لَانَ الْخَلْعُ طَلَاقٌ فَلَا يَكُونُ لَا حَدَّاً نَ يَطْلُقُ عَنْ احْدَابٍ  
وَلَا سِدِّ وَلَا وَلَى وَلَا سُلْطَانٌ﴾

(الام الشافعی: کتاب الام صفحہ ۲۰۰ جلدہ مکتبۃ الکلیات  
الازھریہ ۱۳۸۱)

”اس لئے کہ خلع طلاق کے حکم میں ہے، لہذا کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ کسی دوسرے کی طرف سے طلاق دے نہ باپ کو یہ حق ہے، نہ آقا کو، نہ سرپرست کو اور نہ حاکم کو۔“

لور علامہ ابوالحق شیرازی شافعی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

﴿لَانْ رَفْعَ عَقْدِ بِالْتَّرَاضِيِّ جَعْلَ لِدْفَعِ الْضَّرَرِ فِجَازَ مِنْ

غَيْرِ ضَرَرِ كَالاَقَالَةِ فِي الْبَيْعِ﴾

(الشیرازیؒ: المہذب صفحہ ۷۱ جلد ۲ عیسیٰ البابی ۱۳۷۶)

”اس لئے کہ یہ (خلع) باہمی رضامندی سے عقدِ نکاح کو ختم کرنے کا نام ہے جو ضرر دو رکنے کے لئے مشروع ہوا ہے، لہذا جہاں کسی فریق کو ضرر نہ ہو وہاں (درجہ اولیٰ) جائز ہے، جیسے کہ بیچ میں اقالہ (واپسی)۔“

ماکلی مسلک :

① علامہ ابوالولید باجی ماکلی رحمۃ اللہ علیہ موطاء امام ماکل رحمۃ اللہ علیہ کی شرح میں لکھتے ہیں :

﴿وَتَبْحَرُ عَلَى الرَّجُوعِ إِلَيْهِ إِنْ لَمْ يُرِدْ فِرَاقَهَا بِجُنْلٍ أَوْ غَيْرِهِ﴾

(ابوالولید الباجیؒ: المنقی صفحہ ۶۱ جلد ۷ مطبعة السعادة)

”عورت کو شوہر کے پاس جانے پر مجبور کیا جائے گا اگر شوہر خلع وغیرہ کے ذریعہ علیحدگی نہ چاہتا ہو۔“

② اور علامہ ابن رشد ماکلی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿وَأَمَّا مَا يُرِجِعُ إِلَى الْحَالِ الَّتِي يَجْوَزُ فِيهَا الْخَلْعُ مِنْ إِلَى لَا يَجْوَزُ فَلَانَ الْجَمْهُورُ عَلَى أَنَّ الْخَلْعَ جَائزٌ مَعَ التَّرَاضِيِّ إِذَا لَمْ

بکن سبب رضا ہما بنا تعطیہ اضرارہ بہا ۴۴

(ابن رشد: بدایہ الجہد صفحہ ۶۸ جلد ۲ مصطفیٰ البابی ۱۳۷۹)

”رہی یہ بات کہ خلخ کون سی حالت میں جائز ہوتا ہے اور کونی  
حالت میں ناجائز، تو جیسور فقیہاء کا اتفاق ہے کہ خلخ باہی  
رضامندی کے ساتھ جائز ہے، بشرطیکہ عورت کے مال کی  
اوائیکی پر راضی ہونے کا سبب مرد کی طرف سے اسے تھک کرنا  
نہ ہو۔“

### خبلی مسلک :

فقر خبلی کے متعدد ترین شارح علامہ موفق الدین بن قدامہ خبلی رحمۃ اللہ  
علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿وَلَا نَهَا مَعَاوِضَةَ فَلِمْ يَقْتَرَبُ إِلَى السُّلْطَانِ كَالْيَعْ وَالنَّكَاحُ وَلَا  
نَهْ قَطْعُ عَقْدِ بِالْتَّرَاضِيِّ أَشْبَهُ الْإِقْالَةِ﴾

(ابن قدامہ: المفتی صفحہ ۵۲ جلد ۷ دارالمنار ۱۳۷۰)

”اور اس لئے کہ یہ عقدِ معاوضہ ہے، لہذا اس کے لئے حاکم  
کی ضرورت نہیں، جیسا کہ بیع اور نکاح۔ نیز اس لئے کہ خلخ  
بھی رضامندی سے عقد کو ختم کرنے کا نام ہے، لہذا یہ اقال  
(بیع بیع) کے مشابہ ہے۔“

اور علامہ ابن قیم جوزیہ رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿وَفِي تَسْمِيَةِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْخَلْمُ فَدِيَةٌ دَلِيلٌ عَلَى

أَنَّ فِيهِ مَعْنَى الْمَعَاوِضَةِ وَلَهُذَا عَبَرَ فِيهِ رَضَا الرَّوْجَنِ﴾

(ابن القیم: زاد المعاد صفحہ ۲۲۸ جلد ۲ میہنہ نصر ۱۳۴۴)

”اور آنحضرت صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے جو خلخ کا نام فدیہ رکھا،

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں عقدِ معاوضہ کے معنی پائے جاتے ہیں، اسی لئے اس میں زوجین کی رضامندی کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

### ظاہری مسلک :

علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿الخلع وهو الاقتداء إذا كرهت المرأة زوجها فخافت ان لا توفيه حقه أو خافت أن يبغضها فلا يوفيها حقها فلها أن تفتدى منه و يطلقها إن رضى هو و الام يجبر هو و لا أجبرت هي، إنما يجوز برضاهما ولا يحل الاقتداء إلا بأحد الوجهين المذكورين او جماعهما فان وقع بغیر هما فهو باطل ويرد عليها ما أخذ منها وهي إمرأته كما كانت و يبطل طلاقه و يمنع من ظلمها فقط﴾

(ابن حزم: المخلص صفحہ ۲۲۵ جلد ۱۱۰ ادارۃ الطباعة المذیریۃ ۱۳۵۳)

”خلع اور وہ فدیہ دے کر جان چھڑانے کا نام ہے، جب عورت اپنے شوہر کو ناپسند کرے اور اُسے ڈر ہو کہ وہ شوہر کا حق پورا ادا نہیں کر سکے گی، یا اُسے خوف ہو کہ شوہر اس سے نفرت کرے گا اور اس کے پورے حقوق ادا نہیں کرے گا تو اسے یہ اختیار ہے کہ وہ شوہر کو کچھ فدیہ دے اور اگر شوہر راضی ہو تو وہ اسے طلاق دے دے، اور اگر شوہر راضی نہ ہو تو نہ شوہر کو مجبور کیا جاسکتا ہے نہ عورت کو، خلع تو صرف باہمی رضامندی سے جائز ہوتا ہے۔ اور جب تک کہ وہ دو صورتوں

میں سے کوئی ایک یا دونوں نہ پائی جائیں غلخ حلال نہیں ہوتا۔  
لہذا اگر ان کے سوا کسی طرح غلخ کر لیا گیا تو وہ باطل ہے اور  
شوہر نے جو کچھ مال لیا ہے وہ لوٹائے گا، اور عورت بدستور  
اس کی بیوی رہے گی اور اس کی طلاق باطل ہو گی اور شوہر کو  
صرف عورت پر ظلم کرنے سے منع کیا جائے گا۔

اور ایک اور مقام پر لکھتے ہیں :

﴿لَيْسَ فِي الْآيَةِ وَلَا فِي شَيْءٍ مِّنَ السُّنْنِ أَنَّ الْحَكَمَيْنَ أَنْ يُفْرِقَا وَلَا أَنْ ذَلِكَ لِلْحَاْكِمِ﴾ (ایضاً صفحہ ۸۸ جلد ۱۰)

”کسی بھی آیت یا کسی بھی حدیث سے یہ ثابت نہیں ہے کہ  
حکَمَيْنَ (ARBITRATORS) کو میاں بیوی کے درمیان  
علیحدگی کرنے کا اختیار ہے، اور نہ یہ اختیار حاکم کے لئے ثابت  
ہوتا ہے۔“

### غلخ کا فقہی مفہوم

حقیقت یہ ہے کہ غلخ کے فقہی مفہوم ہی میں یہ بات داخل ہے کہ وہ شوہر  
اور بیوی دونوں کی رضامندی سے انجام پائے، اس کے سوا اس کی کوئی اور شکل  
نہیں۔ علامہ ابوالفتح مطرزی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب ”المغرب“ فوہی اصطلاحات  
کا مفہوم بیان کرنے کے لئے لکھی ہے، اس میں تحریر فرماتے ہیں :

﴿وَخَالَعَتِ الْمَرْأَةُ زَوْجَهَا وَاخْتَلَعَتِ مِنْهُ إِذَا افْتَدَتِ مِنْهُ

بِمَا لَهَا فَإِذَا أَبْجَبَهَا إِلَى ذَلِكَ فَظَلَّلَهَا قِيلَ خَلْعُهَا﴾

(المطرزی<sup>۲</sup>: المغرب فی ترتیب المغرب صفحہ ۱۶۵ جلد ۱ دکن ۰۱۳۲۸)

خالعت المرأة اور اخْتَلَعَتِ الْمَرْأَةُ کے الفاظ

اس وقت استعمال کے جاتے ہیں جب عورت اپنی آزادی کے لئے کوئی فدیہ چیش کرے۔ پس اگر شوہر اس کی چیکش کو قبول کرے اور طلاق دے دے تو کہا جاتا ہے کہ خلعا (یعنی مرد نے عورت کو خلع کر دیا) ۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ جناب جشن ایں اے رحمن صاحب نے اپنی بحث کے شروع میں تقلید کے مسئلے پر جو گفتگو فرمائی ہے، وہ بھی زیر بحث مسئلہ میں بالکل غیر متعلق (IRRELEVANT) ہے، اس لئے کہ یہاں مسئلے تقلید کا نہیں، تمام فقہاء کے اتفاق کا ہے۔ تقلید کا ذکر اس مقام پر تو موزوں ہوتا ہے جہاں کوئی مسئلہ کسی ایک مجہد کے قول پر مبنی ہو، لیکن آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ یہ مسئلہ حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، یہاں تک کہ ظاہری فقہاء تک کے یہاں مسلم اور متفق علیہ ہے، محفوظ کسی ایک مجہد کی ذاتی رائے نہیں ہے، لہذا جناب جشن صاحب نے تقلید کے بارے میں جو کچھ فرمایا ہے، اس پر تبصرہ کرنا ہم یہاں ضروری نہیں سمجھتے۔

آخر میں ایک اور مخالفے کا جواب دے دیا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ جناب جشن ایں اے محمود صاحب نے تحریر فرمایا ہے کہ فقہاء کی جتنی عبارتوں میں باہمی رضامندی کے ساتھ خلع کا ذکر کیا گیا ہے، وہ خلع کی صرف ایک قسم ہے، جس میں معالمة حاکم تک نہیں پہنچایا جاتا، لیکن خلع کی ایک دوسری قسم بھی ہے جس میں حاکم ہی خلع کرتا ہے، اور حاکم ہی کے حکم سے (ذکر کہ شوہر کے تنظی طلاق سے) علیحدگی عمل میں آتی ہے اور اس میں شوہر کی رضامندی ضروری نہیں۔ (پی ایل ڈی (پیریم کورٹ) ۱۹۷۱ء صفحہ ۱۱۲۰)

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر واقعی فہماء کے نزدیک خلع کی یہ دو قسمیں ہیں تو فہماء نے ان دونوں قسموں کو الگ الگ کر کے کیوں بیان نہیں کیا؟ کیا وجہ ہے کہ وہ خلع کی تعریف ایسی کرتے ہیں جو صرف پہلی قسم کو شامل ہو؟ پھر

اپنی کتابوں میں تمام احکام، شرائط، ارکان اور تفصیلات بھی "پہلی قسم" ہی کی بیان کرتے ہیں، اور خلخ کے ابواب میں کسی ایک لفظ کے ذریعہ بھی دوسری قسم کا کوئی اشارہ تک نہیں دیتے؟ جس خلخ کے لئے انہوں نے باہمی رضامندی کو ضروری قرار دیا ہے، اگر وہ خلخ کی صرف ایک قسم ہے تو آخر وہ دوسری قسم کہاں ہے؟ اس کے احکام کا بیان کس جگہ کیا گیا ہے؟ پہلی قسم کے لئے تو پورا باب موجود ہے، مگر کیا دوسری قسم ایک فقرے کی وضاحت کی بھی مستحق نہیں تھی؟

اگر اس طرز استدلال کو درست مان لیا جائے تو کیا کل یہ نہیں کیا جاسکتا کہ طلاق کے جتنے احکام فقہاء نے بیان کئے ہیں، وہ صرف طلاق کی ایک قسم کے احکام ہیں جس کا اختیار مرد کو ہوتا ہے، اور طلاق کی ایک اور قسم بھی ہے جس کا اختیار عورت کو دیا گیا ہے۔ اور جس جگہ فقہاء نے یہ کہا ہے کہ طلاق کا اختیار صرف مرد کو ہے، اس سے مراد صرف پہلی قسم ہے، اور دوسری قسم میں یہ اختیار عورت کو حاصل ہے۔

اگر یہ بات درست نہیں، اور کون ہے جو اسے درست کہہ سکے۔ تو پھر یہی بات خلخ کے بارے میں کیوں نکر درست ہو سکتی ہے؟

### قاضی کی تفریق بین: الزوجین

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک بعض مخصوص حالات میں قاضی شرعی کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ بلا مرثی شوہر بھی زوجین میں تفریق کر دے جو بھکم طلاق ہے۔ اور یہ طلاق شوہر کی اجازت کے بغیر حاکم کی طرف سے ہوتی ہے جیسے مفہود الخیر شوہر، بھنوں، نامرد وغیرہ شوہر کے معاملات تمام کتب فقہ میں مقصّل موجود ہیں۔ اس لئے تفریق قاضی کے مسئلہ کی وضاحت کر دینا مناسب ہے۔

صورتِ حال یہ ہے کہ عورت کے جو حقوق مرد پر واجب ہیں، وہ دو قسم کے ہیں، ایک وہ حقوق جو قانونی حیثیت رکھتے ہیں اور جو نکاح کے قانونی مقاصد حاصل کرنے کے لئے ضروری ہیں، مثلاً نان و نفقة اور وفا نافرِ زوجیت وغیرہ۔ یہ وہ حقوق ہیں جنہیں بزورِ عدالت شوہر سے وصول کیا جاسکتا ہے اور اگر شوہران کی ادائیگی سے عاجز ہو تو اس پر قانوناً واجب ہو جاتا ہے کہ عورت کو طلاق دے، ایسی صورت میں اگر وہ طلاق دینے سے انکار کرے یا طلاق دینے کے قابل نہ ہو تو مجبوراً قاضی کو اس کا قائم مقام قرار دے کر تفہیق کا اختیار دیا جاتا ہے۔ مجنوں، متعنت (نان و نفقة نہ دینے والا)، عینهن (نامرو)، مفقود الخبر اور غائب غیر مفقود میں یہی صورت ہوتی ہے۔

اس کے برعکس نکاح کے بعض حقوق ایسے ہیں جن کی ادائیگی شوہر پر دیانتہ ضروری ہے لیکن وہ قانونی حیثیت نہیں رکھتے، اور نہ انہیں بزورِ عدالت وصول کیا جاسکتا ہے، مثلاً بیوی کے ساتھ حسن سلوک اور خوش اخلاقی کا معاملہ، ظاہر ہے کہ یہ حقوق بزورِ قانون نافذ نہیں کئے جاسکتے، جب تک شوہر کے دل میں خدا کا خوف اور آخرت کی فکر نہ ہو دنیا کی کوئی عدالت ان کا انتظام نہیں کر سکتی، اور جب اس قسم کے حقوق کا تعلق عدالت سے نہیں ہے تو اسے یہ اختیار بھی حاصل نہیں ہے کہ حق تلفی کی صورت میں وہ نکاح فتح کر دے۔

چنانچہ اس بات پر تمام فہماء کا اتفاق ہے کہ صرف پانچ عیوب کی بناء پر قاضی کو تفہیق کا اختیار ملتا ہے۔

○ ایک اس وقت جب کہ شوہر پاگل ہو گیا ہو،

○ دوسرے جب وہ نان و نفقة ادا نہ کرتا ہو،

○ تیسرا جب وہ نامرد ہو،

○ چوتھے جب وہ بالکل لاپتہ ہو گیا ہو

○ پانچیں جب غائب غیر مفقود کی صورت ہو،

ان صورتوں کے سوا قاضی کو کہیں بھی تفریق کا اختیار نہیں ہے، اور محض عورت کی طرف سے ناپسیدیگی کسی بھی فقہ میں فتح نکاح کی وجہ جواز نہیں بنتی۔

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



# مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مذکور

ضبط و ترتیب  
محمد عبد اللہ سیمن

سیمن اسلامک پبلیشرز

## عرض ناشر

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی نے "عقود المستقبلیات فی السلع" کے موضوع پر اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کے لئے ایک تفصیلی مقالہ عربی میں تحریر فرمایا تھا۔ برادر مکرم مولانا عبداللہ بیمن صاحب نے اس کا اردو ترجمہ فرمایا دیا۔ جو پیش خدمت ہے۔

میمن اسلامک پبلیشورز

اللهم اجعلني  
من اهل خيرك

## مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت احکام شرعیہ کی روشنی میں

الحمد لله رب العلمين، والصلوة والسلام على رسوله  
الكريم، وعلى الله واصحابه اجمعين، وعلى كل من تبعهم  
بالحسان الى يوم الدين -

اما بعد !

آجکل بازار میں تجارت کی ایک خاص قسم راجح ہے، جس کو عربی میں "مستقبلیات" (FUTURES) کہا جاتا ہے۔ جس میں کچھ مخصوص اشیاء کو مستقبل کی کسی معین تاریخ پر فروخت کر دیا جاتا ہے۔ آجکل عالمی منڈیوں میں اور خاص کر مغربی ممالک میں تجارت کی جتنی صورتیں راجح ہیں، ان میں اس صورت کا رواج بہت زیادہ ہو چکا ہے اور اس تجارت کے لئے اب تو مستقبل مارکیٹیں قائم ہو چکی ہیں، جن میں صرف ایک دن کے اندر کئی ملین کی تجارت ہو جاتی ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ۱۸۷۸ء میں تجارت کی اس خاص صورت کو منتظم کرنے کے

لئے شیکاگو میں ایک تجارت گاہ اور منڈی قائم کی گئی، جس کا نام (CHICAGO BOARD OF TRADE) ہے۔ البتہ جاپان والوں کا یہ دعویٰ ہے کہ انہوں نے تجارت کی اس خاص صورت کو ۱۸۳۸ء سے بھی ایک صدی پہلے رائج کر دیا تھا۔

( دیکھئے : GERALD GOLD: MODERN COMMODITY FUTURES TRADING, SEVENTH ED. 1975 P.15)

جہاں تک اس معاملے کی حقیقت کا تعلق ہے تو ”انسانیکلوپیڈیا آف برٹانیکا“ میں اس کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے :

“Commercial contracts calling for the purchase or sale of specific quantities of commodities at specified future dates.”

”یعنی یہ وہ عقد تجارت ہے، جس کا مقصد کسی چیز کی معین مقدار کو مستقبل کی کسی معین تاریخ میں پہچانا یا خریدنا ہوتا ہے“

اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ اس معاملے میں جس چیز کی میج ہوتی ہے، اس کی پرداگی اور قبضہ مستقبل کی کسی معین تاریخ میں ہوتا ہے۔ لیکن اس تعریف پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ”غائب سودے“ (FORWARD SALES) کی تعریف بھی انہیں الفاظ سے کی جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں بھی میج کو مستقبل کی معینہ تاریخ میں مشتری کے پردا کیا جاتا ہے؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ”المستقبلیات“ (FUTURES) اور ”غائب سودے“ میں فرق ہے۔ وہ یہ کہ ”غائب سودے“ میں مستقبل کی کسی تاریخ میں میج کی پرداگی مقصود ہوتی ہے اور باقاعدہ اس معین تاریخ میں میج پردا کرنا چاہتا ہے اور مشتری اس معین تاریخ میں اس پر قبضہ کرنا چاہتا ہے اور معین تاریخ

کے آنے پر واقعہ ادا یگی اور قبضہ ہو جاتا ہے۔ لیکن جہاں تک "المستقبلیات" (FUTURES) کا تعلق ہے، اس میں میمع اور سامان کو صرف اس معاملے کی بنیاد پر یوں جایا جاتا ہے، لیکن اکثر حالات میں عام طور پر اس عقد میں میمع کی سپردگی اور اس پر قبضہ کرنا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس پیچ کا اصل مقصد یا تو نفع کی امید پر اپنا روپیہ داوپر لگانا ہوتا ہے یا اس کے ذریعہ کسی غائب سودے کے نفع کی ضمانت مقصود ہوتی ہے۔ لہذا "مستقبلیات" (FUTURES) میں میمع کی ادا یگی اور اس پر قبضہ شاذ و نادرتی پایا جاتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس کی وضاحت کر دیں گے۔

"مستقبلیات" (FUTURES) اور غائب سودے (FORWARD) کے درمیان جو فرق ہم نے اور ذکر کیا ہے، انسائیکلو پیڈیٹ آف برٹانیکا میں "مستقبلیات" (FUTURES) کی تعریف کرنے کے بعد اس فرق کو بھی ذکر کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ :

*"and the term commodity is used to define the underlying asset, even though the contract is frequently divorced from the product. It therefore differs from a simple forward purchase in the cash market, which involves actual delivery of the commodity at the agreed time in the future."*

"عقود مستقبلیات" (FUTURES) میں "السلع" (COMMODITY) کی اصطلاح اور اس کا استعمال صرف اس لئے کیا جاتا ہے آکہ اس معاملے میں اس کو بنیاد بنا یا جاسکے (ورنہ وہ اشیاء بذاتِ خود مقصود نہیں ہوتیں) بلکہ عام طور پر یہ معاملہ اشیاء (PRODUCTS) سے خالی ہوتا ہے۔ لہذا "عقود مستقبلیات" (FUTURES) ان "غائب

سودوں" (FORWARD SALES) سے جو آجکل بازاروں میں راجح ہیں، بالکل مختلف ہیں۔ جن میں واقعہ مستقبل کی کسی متفق علیہ تاریخ پر سامان کی پردازی اور قبضہ عمل میں آ جاتا ہے" (دیکھئے حوالہ بالا)

چنان تک "عقود مستقبلیات" (FUTURES) کے عملی طریقہ کار کا تعلق ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ معاملات عام طور پر صرف ان بازاروں میں ہوتے ہیں، جو اسی غرض کے لئے بنائے جاتے ہیں۔ ایسے بازاروں کو "سوق تبادل اشتعل" (COMMODITY EXCHANGE) کہا جاتا ہے، ان بازاروں کی بنیاد ممبر شپ پر ہوتی ہے، لہذا اگر کوئی شخص اس بازار میں جا کر فوج معاملہ کرنا چاہے تو اس کے لئے اس بازار کا ممبر ہونا ضروری ہے۔ اور یہ ممبر شپ یا تو ایسے شخص کے لئے جاری کی جاتی ہے جو یا تو کئی مصنوعات بنانے والا ہو یا ان کی تجارت کرتا ہو یا ایجنسیوں کے اداروں سے تعلق رکھتا ہو۔ اور اگر کوئی شخص ممبر تو نہیں ہے، لیکن وہ اسی بازار میں کوئی معاملہ کرنا چاہتا ہے تو ممبر ایجنسٹ کے واسطے سے کر سکتا ہے (برابر راست نہیں کر سکتا) اور جس شخص کو ممبر شپ حاصل ہے اس کے لئے بھی یہ ضروری ہے کہ وہ "مستقبلیات" (FUTURES) کا کوئی معاملہ کرنے سے پہلے اس بازار کے منتظمین کے پاس اپنا اکاؤنٹ کھلوائے۔ جس میں معین مقدار کی رقم ہر وقت موجود رہے اور بازار کے قواعد رضوا باط کے مطابق وہ رقم معاملات کے تصفیہ کے لئے بطور ضمانت ادارے کے پاس رہے گی۔ اور عام طور پر یہ رقم معاہدے پر دستخط کے وقت اس چیز کی جو قیمت طے ہوتی ہے اس کے دس فیصد اور آئندہ مستقبل میں اس چیز کی جو قیمت ہونے والی ہے اس کے سات فیصد سے زیادہ نہیں ہوتی۔ اور اس رقم کے جمع کرنے کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ بعد میں فریقین کے درمیان اختلاف واقع ہونے کی صورت میں اگر ایک فریق اپنے ذمہ لازم ہونے والی رقم کی

ادائیگی سے انکار کر دے تو اس صورت میں اس کے اکاؤنٹ میں جمع شدہ رقم سے دوسرے فرق کے نقصانات کی علاوی کردی جائے۔

اکاؤنٹ کھولنے کے بعد مستقبل کی کسی تاریخ پر خاص معین مقدار کی چیز کی خرید و فروخت کی اجازت ہوتی ہے اور جس چیز کا عقد کیا جاتا ہے اس کی مقدار کو کسی تجارتی یونٹوں (TRADING UNITS) میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور اس کی ہر یونٹ اس خاص چیز (شی معمود علیہ) کی معروف مقدار کو ظاہر کرتی ہے۔ مثلاً گندم میں جو یونٹ مستبر اور رانچ ہے وہ پانچ ہزار بوریاں ہیں، لہذا اب اس مقدار سے کم میں معاملہ نہیں ہو گا۔ اور معاملہ کرنے والے کو احتیار ہو گا کہ وہ ایک یونٹ یہیوں کا معاملہ کرے یا دو کرے یا اس سے زیادہ کا کرے۔ اسی طرح اس چیز کے عدہ اور گھشا ہونے کے اعتبار سے بھی اس چیز کی مختلف قسموں کی درجہ بندی کردی جاتی ہے اور پھر ان قسموں کو خاص نمبروں کے ذریعہ متعارف کرایا جاتا ہے۔ مثلاً گندم درجہ اول "گندم درجہ دوم" "گندم درجہ سوم" وغیرہ اور ہر درجے کی گندم کے اوصاف معاملہ کرنے والوں کے علم میں ہوتے ہیں۔

لہذا اگر کوئی شخص جووری میں اول درجے کی ایک یونٹ گندم اکتوبر کی کسی تاریخ پر بیچنا چاہتا ہے تو وہ اس بازار میں اول درجہ کی ایک یونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی کی بنیاد پر اتنے داموں میں بیچنے کی اوفر کرے گا جس میں اس کو نفع کی توقع ہو، لہذا جو شخص ایک یونٹ گندم ان شرائط پر خریدنے کے لئے تیار ہو گا وہ اس کی اس پیش کش کو قبول کرے گا اور پھر دونوں (بائع اور مشتری) کو آپس میں ملاقات کرنے کی بھی ضرورت نہ ہو گی بلکہ وہ ادارہ فریقین کی شرائط پورا کرنے کا ذمہ دار ہو گا، لہذا بائع (SELLER) اس ادارے کے واسطے ہی سے اپنی پیش کش بازار میں متعارف کرائے گا۔ اور مشتری (BUYER) ادارہ کے توسط سے ہی بائع کی اس پیش کش کو قبول کرے گا۔ اور سپردگی کی تاریخ آنے پر وہ ادارہ اس بات کا ذمہ دار ہو گا کہ بائع

کی طرف سے سامان کی سپردگی کرائے اور مشتری کی طرف سے ٹمن کی ادائیگی کرائے

اور حقیقت میں یہ معاملہ اتنی سادگی سے انجام نہیں پاتا جس طرح ہم نے اس کی تفصیل بیان کی یہ نہیں ہوتا کہ مشتری اس سپردگی کی تاریخ کا انتظار کرے اور پھر اس تاریخ کے آنے کے بعد اس سامان (میچ) پر قبضہ کرے۔ بلکہ یہی ایک عقد جو باائع اور مشتری کے درمیان ہوا ہے، جنوری سے اکتوبر تک روزانہ محلی بیع و شراء بنتا رہتا ہے اور بعض اوقات صرف اس ایک عقد پر اس کی سپردگی کی تاریخ آنے سے پہلے یوں میراثی دلیل بیع ہو جاتی ہیں۔ مثلاً زید نے عمرو کو ایک یونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی پر بیع دی اب عمرو وہ گندم خالد کے ہاتھ بیع دے گا اور پھر خالد آگے حامد کے ہاتھ فروخت کرے گا اور ہر شخص اپنا منافع رکھ کر زیادہ دام میں آگے فروخت کرتا رہے گا۔ قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہو گا وہ اس خطرو (RISK) کا منافع ہو گا جو پارٹیوں نے اس مدت کے دوران برداشت کیا۔ لہذا اگر ایک شخص نے وہ گندم کم قیمت پر خرید کر زیادہ دام میں فروخت کر دی تو وہ شخص دونوں قیتوں کے درمیان کے فرق کو اپنا منافع ہونے کی بیاناد پر مطالبہ کر سکتا ہے، اور مشتری ہونے کی حیثیت سے نہ تو باائع کو ٹمن ادا کرنے کی ضرورت ہوگی اور نہ ہی باائع ہونے کی حیثیت سے میچ کی سپردگی کی ضرورت ہوگی، لہذا امثال مذکور میں اگر عمرو نے زید سے ایک یونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی کی بیاناد پر دس ہزار ڈالر کی خریدی اور آگے خالد کو گیارہ ہزار ڈالر میں وہ گندم فروخت کر دی تو اب عمرو نہ تو زید کو قیمت ادا کرے گا، اور نہ خالد کو میچ سپرد کرے گا، البتہ ان دو عقدوں کی بیاناد پر ایک ہزار ڈالر بیع کے وصول کر لے گا۔

اب ان معاملات کو نمائنے کے لئے وہ ادارہ بازار میں ایک کمرہ مخصوص کرتا ہے جس کو "کلیرنگ ہاؤس" (CLEARING HOUSE) کہا جاتا ہے

اور بازار میں جتنے معاملات ہوتے ہیں وہ سب اس کلیرنگ ہاؤس میں رجسٹر ہوتے ہیں اور وہ "کلیرنگ ہاؤس" اس بات کا ذمہ دار ہوتا ہے کہ وہ پورے دن میں ہونے والے تمام معاملات کا شام کو تصفیہ کرے گا۔ چنانچہ مثالِ مذکورہ میں اسی روز شام کو اپنے منافع کے ایک ہزار ڈالر "کلیرنگ ہاؤس" سے وصول کر کے اس معاملے سے الگ ہو جائے گا۔

بہر حال اس ایک عقد پر پرورگی کے مبنی کے آنے تک مسلسل معاملات ہوتے رہتے ہیں اور جب اکتوبر کا ہمینہ آئے گا، اس وقت ادارہ کی طرف سے سب سے آخری مشتری کو یہ اطلاع دی جائے گی کہ اب پرورگی کی تاریخ آرہی ہے، اب تمہارا کیا ارادہ ہے؟ کیا تم اس تاریخ پر اس گندم پر قبضہ کرنا چاہو گے یا اس معاملہ کو آگے فروخت کرنا چاہتے ہو؟ اب اگر وہ مشتری اس گندم پر قبضہ کرنے کا خواہش مند ہے تو اس صورت میں یائی وہ گندم محیث گوادام میں پنچا کر اس کا تصدیق نامہ حاصل کر لے گا اور وہ تصدیق نامہ مال چھڑانے والے (یا مشتری) کے حوالے کر کے اس کی بنیاد پر اس گندم کی قیمت وصول کر لے گا۔

اور اگر آخری مشتری گندم پر قبضہ کرنا نہیں چاہتا۔ بلکہ اس عقد کی بیع کرنا چاہتا ہے تو اس صورت میں یہ آخری مشتری پھر سب سے پہلے یائی کے ہاتھ دوبارہ عقد بیع کرے گا اور اب معاملہ کا تصفیہ قیمتِ خرید اور قیمتِ فروخت کے درمیان جو فرق ہو گا، اس فرق کی ادائیگی کی بنیاد پر ہو جائے گا۔ جیسا کہ تاریخِ پرورگی سے پہلے کے معاملات میں ہوا تھا اور اس طرح آخری معاملے تک ادائیگی اور پرورگی نہیں پائی جاتی۔

ان بازاروں کے اکثر معاملات میں یہی دوسری صورت پائی جاتی ہے۔ لہذا شاذ و نادر ہی بیع کی پرورگی کی صورت پیش آتی ہو گی، جو شاید ایک فیصد ہو گی۔

عام طور پر جو لوگ اس قسم کے معاملات میں حصہ لیتے ہیں۔ وہ دو قسم کے

ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں سے ہر ایک کی اغراض بھی مختلف ہوتی ہیں۔

بعض لوگ وہ ہوتے ہیں جو نفع کی امید پر اپنا روتھیہ دا پر لگاتے ہیں۔ جن کو اصطلاح میں "مغاطر" (SPECULATOR) کہا جاتا ہے، ان لوگوں کا مقصد اس معاملے کے ذریعہ نہ پہچنا ہوتا ہے، نہ خریدنا، نہ میمع مقصود ہوتی ہے اور نہ ہی شن۔ بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہے اس کو بطور نفع کے وصول کریں جیسا کہ ہم نے اپر تفصیل سے ذکر کیا، چنانچہ یہ لوگ عام طور پر قیتوں کے اتار، چڑھاؤ کے ماہرین کی بات پر اعتماد کرتے ہوئے مستقبل کا ماحملہ اس امید پر کر لیتے ہیں کہ کچھ عرصہ کے بعد جب دام بڑھیں گے اس وقت اس کو زیادہ قیمت پر فروخت کر دیں گے اور اس عقد کے نتیجہ میں ان کو میمع پر قبضہ اور اس کی پر دگی کی تکلیف میں پڑے بغیر ہی خالص نفع حاصل ہو جائے گا۔ اب بعض اوقات ان کی یہ امیدیں کامیاب ہو جاتی ہیں اور بعض اوقات ناکام ہو جاتی ہیں۔

اور بعض لوگوں کا اس عقد کے ذریعہ یہ مقصد ہوتا ہے کہ وہ جو عقد فی الحال کر رہے ہیں، آئندہ زمانہ مستقبل میں اس کے نفع کی حفاظت کر لی جائے۔ تاکہ آئندہ نقصان سے نجات جائیں۔ جس کو اصطلاح میں "تامین الرنج" (HEDGING) کہا جاتا ہے۔

اس کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھ لیتا زیادہ آسان ہو گا۔ مثلاً زید نے عام بازار سے گندم کی دس ہزار بوریاں، نئی بوری پانچ ڈالر کے حساب سے خرید لیں۔ اب یہ ایک عام بیع ہو گئی۔ جس میں قبضہ بھی پایا گیا، لیکن بازار کے حالات دیکھتے ہوئے اس کا خیال یہ ہے کہ وہ تین ماہ بعد یہ گندم بیچ دے گا۔ لیکن زید کو یہ خطرہ بھی ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تین ماہ بعد گندم کے دام گر جائیں جس کی وجہ سے اس کو نقصان ہو جائے۔ مثلاً اگر ایک بوری پر آدھا ڈالر بھی قیمت گر گئی تو اس کو پانچ ہزار ڈالر کا

نقصان ہو جائے گا۔

چنانچہ اس نقصان سے بچنے کے لئے وہ فیوجن مارکیٹ (FUTURE MARKET) جاتا ہے اور یہ گندم عام بازار کے بھاؤ پر تین ماہ بعد کی پرودگی کی بیانیاں پر فروخت کر دیتا ہے۔ اس طرح وہ دو عقد کرتا ہے کہ گندم خریدنے کا معاملہ عام بازار میں کرتا ہے اور پھر گندم بیچنے کا معاملہ ”فیوجن مارکیٹ“ میں کرتا ہے۔ اس طرح ایک معاملہ کے نفع سے دوسرے معاملے کے نقصان کی ملائی کر لیتا ہے۔ لذا اب اگر تین ماہ بعد اس گندم کے دام فی بوری نصف ڈالر کم ہو جائیں تو زید کو پہلے عقد میں پانچ ہزار ڈالر کا نقصان ہو جائے گا، لیکن اسی وقت زید کو دوسرے عقد کے ذریعہ جو اس نے ”فیوجن مارکیٹ“ میں کیا ہے تقریباً اسی مقدار میں نفع حاصل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں ”فیوجن مارکیٹ“ میں بھی اس گندم کے دام نصف ڈالر کے قریب قریب گر جائیں گے۔ چنانچہ اب یہ ہو گا کہ زید نے تین ماہ پہلے ”فیوجن مارکیٹ“ میں زیادہ دام میں جو گندم پیشی تھی اب وہ اسی گندم کو کم دام پر خرید لے گا اور اس طرح قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان کا جو فرق ہے وہ بھیت نفع کے حاصل ہو جائے گا جو تقریباً پانچ ہزار ڈالر ہو گا۔ اس طرح عام بازار میں جو اس کا نقصان ہوا، اس کی ملائی اس عقد کے نفع سے ہو جائے گی جو اس نے ”فیوجن مارکیٹ“ میں کیا، مندرجہ ذیل نقشے سے واضح نتیجہ سامنے آجائے گا:

### فیوجن بازار

دسمبر: دس ہزار گندم کی بوریاں	نومبر: دس ہزار گندم کی بوریاں
فی بوری = ۱۵ ڈالر میں فروخت کیں	فی بوری = ۱۵ ڈالر میں خریدیں
دسمبر: دس ہزار گندم کی بوریاں	نومبر: دس ہزار گندم کی بوریاں

نی بوری ۱۵۰ ڈالر میں فروخت کیں      نی بوری ۱۵۰ میں خریدیں

نقشان نی بوری ۱۵۰ ۰۰ ڈالر      نفع نی بوری ۱۵۰ ۰۰ ڈالر

اور اگر دسمبر میں گندم کی قیمت نی بوری نصف ڈالر زیادہ ہو جائے تو پھر معاملہ بالکل اس کے بر عکس ہو جائے گا، یعنی "فیوج ہمار کیسٹ" میں تو اس کو نقشان ہو گا اور عام بازار میں نفع ہو جائے گا، دونوں صورتوں میں ایک عقد کے خارے کو دوسرے عقد کے نفع کے ذریعہ پورا کیا جائے گا۔ "تامین الرنج" (HEDGING) کا یہی مطلب ہے۔

بہر حال: یہ فیوج ٹریڈنگ کا مختصر خلاصہ ہے، اور آجکل تو اس کے معاملات انتہائی پیچیدہ ہو چکے ہیں اور اب ان معاملات کا دائرہ اشیاء سے تجاوز کر کے "کرنی" اور "اختیارات" تک پہنچا ہے، لیکن جو خلاصہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے وہ اس معاملے کی حقیقت سمجھنے اور اس کے بارے میں حکم شرعی کے بیان کرنے کے لئے کافی ہے۔

جبکہ اس کے شرعی حکم کا تعلق ہے تو جو شخص بھی شریعت کے قواعد اور مصالح سے واقفیت رکھتا ہو اس کو اس معاملہ کی مندرجہ بالا تفصیل پر نظر کرنے کے بعد ذرہ برا بر تردد نہیں ہو گا کہ یہ حاملہ شرعاً حرام اور ناجائز ہے اور شریعت کے بہت سے احکام سے مصادم ہے۔

اولاً اس لئے کہ اس معاملے میں ایک الیک چیز کی بیج ہوتی ہے جو ابھی انسان کی ملکیت میں نہیں ہے اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ "بیع مala یلکہ الانسان"۔ جائز نہیں۔ چنانچہ حضرت حکیم بن حرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ:

ایک مرتبہ میں نے خسرو اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اگر کوئی شخص میرے پاس

اسی چیز خریدنے کے لئے آئے جو ابھی میرے پاس نہیں ہے تو کیا میرے لئے جائز ہے کہ میں پہلے اس چیز کا سودا اس سے کر لوں اور پھر بازار سے خرید کر اس کو دیوں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ ”اسی چیز مت پہنچ جو تمہارے پاس نہیں ہے۔“

(جامع الاصول جلد اول، صفحہ ۲۵، بحوالہ النائی، ترمذی، ابو داؤد)

اور اس معاملہ میں جو عقد پیچ میچ کی سپردگی کی مدت کے دوران ہوتے ہیں وہ بھی میچ پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی مکمل ہو جاتے ہیں اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہا رواہت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ :

”من اشتري طعاماً فلابيعه حتى يستوفيه“

(اخراج البخاری وسلم)

”جو شخص کوئی غلہ خریدے وہ اس کو اس وقت تک آگے فروخت نہ کرے جب تک اس پر قبضہ نہ کر لے۔“

بعض لوگوں نے پیچ سلم کی بنیاد پر اس معاملے کو جائز قرار دینے کی کوشش کی ہے، لیکن مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر اس کو پیچ سلم کی بنیاد پر جائز قرار دینا درست نہیں۔

① پیچ سلم میں پورا شن اسی وقت ادا کرونا واجب ہے، جس کو ”رأس مالِ اللہ“ کہا جاتا ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامة رحمۃ اللہ علیہ پیچ سلم کے صحیح ہونے کی شرائط ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ :

ويقبض الشن كا ملاوقت اللسلم قبل التفرق، هذا الشرط السادس، وهو ان يقبض رأس مال اللسلم فى مجلس العقد

فَإِنْ تَفْرَقَا بَلْ الْعَدْ، وَبِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ  
وَالشَّافِعِيُّ وَقَالَ مَالِكٌ؟! يَحْوِزَانِي تَأْخِيرَ قِبْضَهِ يَوْمَنِ وَلَيْلَةَ  
وَأَكْثَرَ مَالَ يَكْنِي ذَلِكَ شَرْطًا، لَأَنَّهُ مَعَاوِضَةً لَا تَخْرُجُ  
بِتَأْخِيرِ قِبْضَهِ مِنْ أَنْ يَكُونَ سَلَمًا فَأَشَبَّهُ مَالَ تَأْخِيرًا إِلَى آخِرِ  
الْجَلْسِ، وَلَنَا أَنَّهُ عَدْ مَعَاوِضَةً لَا يَحْوِزُ فِيهِ شَرْطٌ تَأْخِيرٌ  
الْوَعْدِ الْمُطْلَقِ . فَلَا يَحْوِزُ التَّفْرِقُ فِيهِ قَبْلَ الْقِبْضِ

كَالصَّرْفِ” (المغني لابن قدامة صفحه ۳۴ جلد ۴)  
”یعنی بعث سلم کے وقت ہی پورے مکن پر جدا ہونے سے پہلے  
قبضہ کر لیا جائے۔ یہ بعث سلم کی درستگی کی چھٹی شرط ہے، وہ یہ کہ  
مکن عقد ہی میں بعث سلم کے رأس المال ”پر قبضہ کر لیا جائے“  
اہذا اگر ”رأس المال“ پر قبضہ کرنے سے پہلے بعث سلم کے  
عاقدين جدا ہو جائیں تو وہ بعث باطل ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہ  
اور امام شافعی رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ البتہ امام مالک  
رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”رأس المال“ پر قبضہ کو دو، تین یا  
زیادہ دنوں تک موخر کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ یہ تأخیر عقد کے  
اندر مشروط نہ ہو، اس لئے کہ یہ ”رأس المال“ ایک معاویہ  
ہے جس پر قبضہ میں تأخیر کرنا اس عقد کو ”عقد سلم“ ہونے سے  
خارج نہیں کرتا۔ اور یہ تأخیر بالکل ایسی ہے جیسے کوئی شخص  
مکن عقد کے اقتداء تک قبضہ کو موخر کر دے، اور ہمارے  
نزدیک (امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک) یہ ایک  
عقد معاویہ ہے جس میں عوض مطلق کی تأخیر کی شرط جائز  
نہیں، اہذا ”عقد سلم“ میں ”بعث صرف“ کی طرح قبضہ سے پہلے

جدائی جائز نہیں۔

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ جہوں فقیہاء کے نزدیک بیع سلم کے ”رأس المال“ پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا ”بیع سلم“ کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، البتہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دو تین روز یا نیوادہ کی تاخیر بھی جائز ہے بشرطیکہ صلب عقد میں تاخیر کو بطور شرط نہ قرار دیا گیا ہو۔ لہذا اگر صلب عقد میں ”رأس المال“ کی تاخیر مشروط ہو تو یہ عقد کسی کے نزدیک بھی درست نہ ہو گا۔

لیکن جہاں تک فیوجہ والے معاملے کا تعلق ہے اس میں شن پر قبضہ کی تاخیر صلب عقد میں مشروط ہوتی ہے۔ لہذا ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی یہ معاملہ درست نہیں۔ البتہ اس معاملے کے پارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس میں شن کا کچھ حصہ عقد کے وقت بھی بالع کے قبضہ میں دے دیا جاتا ہے۔ لیکن صرف اتنی بات اس معاملے کے درست ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ شن کا کچھ حصہ عقد کے وقت بالع کو دے دینا ”بیع سلم“ کے صحیح ہونے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا کہ عقد کے وقت پورا شن ادا کرنا ضروری ہے دوسرے یہ کہ فیوجہ مارکیٹ کی انتظامیہ کے پاس جو رقم رکھوائی جاتی ہے وہ نہ شن کا حصہ ہوتی ہے اور نہ ہی وہ بالع کو دی جاتی ہے بلکہ وہ رقم بطور وذیعت کے فریق مالک کے پاس اس غرض سے رکھوائی جاتی ہے کہ وہ رقم مشتری کی طرف سے خریداری کے عمل کے پورے کرنے کی ضامن ہو جائے۔

۲ دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ فیوجہ والے معاملے میں عقد کے وقت شن بالع کو نہیں دیا جاتا ہے بلکہ وہ شن مشتری کے ذمہ دین ہوتا ہے۔ جس طرح بیع بالع کے ذمہ واجب ہوتی ہے تو اس صورت میں یہ ”بیع الکالی بیالکالی“ ہو جائے گی جو حدیث شریف کی رو سے منوع اور ناجائز ہے جیسا کہ جامک اور نبی حق رحمہما اللہ تعالیٰ نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی ہے کہ :

”نهی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الکالی“

”بیع الکالی“ (السراج المنیر للعززی صفحہ ۳۷۲ جلد ۴)

”حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع الکالی بیالکالی سے منع فرمایا ہے۔“

اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مارکیٹ کی انتظامیہ اداعہ شن کی جو گارنٹی دیتی ہے اس گارنٹی کی وجہ سے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا شن باائع کو دیا جا چکا ہے۔ لیکن یہ توجیہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ ”بیع سلم“ کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ شن کی بالفعل ادائیگی مجلس عقد میں ہو چکی ہو۔ کسی ٹالٹ کی طرف سے اس شن کی ادائیگی کی صرف تقدیر اور ضمانت کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ کسی تیرے شخص کی گارنٹی اس شن کو دین ہونے سے نہیں نکال سکتی۔ لہذا یہ دین کی بیع دین سے ہو جائے گی جو ناجائز ہے۔

③ تیسرا وجہ یہ ہے کہ بیع سلم کے صحیح ہونے کی جن شرائط پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ بیع کے وقت ”مسلم فیہ“ کی تمام صفات مکمل طور پر بیان کر دی جائیں۔ لہذا اگر ”مسلم فیہ“ کے اوصاف ایسے مجبول ہوں اور متروّد ہوں جو آپس میں زیادہ کا باعث بن سکتے ہوں تو اس صورت میں کسی کے نزدیک بھی وہ بیع درست نہ ہوگی۔

فیوج معاملات میں اگرچہ بیع کے ”درجات“ بیان کر کے اس کے تمام اوصاف مکمل طور پر واضح کرنا ضروری ہوتے ہیں لیکن عملاً ایسا ہوتا ہے کہ بعض اوقات باائع ایک ہی عقد میں بیع کے ایک سے زیادہ ”درجات“ بیان کر دتا ہے اور پھر باائع کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ ان ”درجات“ میں سے جس درجہ کی بیع چاہے وہ مشتری کے سپرد کرے۔ چنانچہ انسائیکلوپیڈیا آف برائیکا میں ہے :

"FUTURES Market, on the other hand, generally permits trading in a number of grades of the commodity to protect hedger sellers from being "cornered" by speculators buyers who might otherwise insist on delivery of a particular grade whose stocks are small. Since a number of alternative grades can be tendered, the futures market is not suitable for the acquisition of the physical commodity. For this reason physical delivery of the commodities in fulfillment of the futures contract generally does not take place, and the contract is usually settled between buyers and sellers by paying the difference between the buying and selling price."

"دوسری طرف مستقبلیات کا بازار اس بات کی گنجائش رکھتا ہے کہ کسی مخصوص جنس کے مختلف گریڈس کی تجارت کی جائے اور اس طرح جو تاجر متوقع نقصان سے بچنا چاہتے ہیں، ان کو اس خطروہ سے تحفظ فراہم ہو جاتا ہے کہ شہ باز خریدار ان سے کسی ایسے مخصوص گریڈ کی ادائیگی پر اصرار کریں جس کے ذخایر تھوڑی تعداد میں ہوں، چونکہ مستقبلیات کے بازار میں بہت سے تبادل گریڈس کی پیش کش ممکن ہوتی ہے، اس لئے مستقبلیات کا بازار کسی جنس کو حقیقی طور پر حاصل کرنے کے لئے موزوں نہیں، اس وجہ سے مستقبلیات کے معاملات کو پورا کرنے کے لئے عموماً اجناس کی حقیقی ادائیگی نہیں کی جاتی، اور خریداروں اور بیچنے والوں کے درمیان معاملے کا تصفیہ عموماً اس طرح ہوتا ہے کہ وہ آپس میں قیمت خرید اور قیمت

فروخت کے فرق کالین دین کر لیتے ہیں۔“

انسانیکو پیشیا کی مندرجہ بالا عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس عقد میں باائع کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ عقد کے وقت اس بیع کے جو مختلف اوصاف علی سہیل البیلیت بیان کئے تھے ان میں سے کسی ایک وصف کی بیع مشتری کے پردازے، مشتری وصف کی اس جمالت سے اس وقت تک دوچار رہتا ہے جب تک وہ بیع پر قبضہ نہ کر لے۔ بیع میں اس جیسی جمالت ہر عقد بیع کو باطل کر دیتی ہے۔ تو بیع سلم یقیناً ایسی جمالت کی وجہ سے باطل ہو جائے گی۔

(۳) چوتھی وجہ یہ ہے کہ ”عقود مستقبلیات“ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ عام طور پر مشتری کا سامان پر قبضہ نہیں پایا جاتا، بلکہ آخری مشتری کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ چاہے تو باائع سے سامان اس کے پردازے کا مطالبه کرے، یا چاہے تو دوبارہ وہ سامان اسی باائع کو فروخت کرے۔ اس دوسری صورت میں تفہیم اس طرح ہوتا ہے کہ خریدنے اور بیچنے کے داموں میں جو فرق ہوتا ہے صرف اس فرق کو وصول کر کے ڈیفرنس برابر کر لیا جاتا ہے۔ یہ تفصیل ابتداء ہی سے عقد کے اندر مشروط ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ شرط عقد سلم کو فاسد کر دیتی ہے اور اگر عقد سلم میں یہ بات مشروط نہ بھی ہو تب بھی بیع سلم میں یہ مسئلہ ہے کہ ”مسلم فیہ“ کو باائع کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ المغنى لابن قدامة میں ہے :

”وبع المسلم فيه عن بايعه او من غيره قبل قبضه فاسد“

(المغنى لابن قدامة، صفحہ ۳۴۱ جلد ۴)

”مسلم فیہ“ کو بیع سے پہلے باائع کے ہاتھ فروخت کرنا، یا کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا فاسد ہے۔ یعنی بیع سلم کو فاسد کر دیتا ہے۔

۵ اگر ہم یہ فرض کریں کہ بائیع اول اور مشتری اول کے درمیان جو سب سے پہلے عقد ہوا تھا وہ اپنی تمام شرائط کے ساتھ عقدِ سلم تھا تو اس صورت میں ”ربِ اللہم“ یعنی مشتری اول کے لئے جائز نہیں تھا کہ وہ ”مسلم فیہ“ پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کروے۔ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

”وَامَا يَعْلَمُ الْمُسْلِمُ فِيهِ قَبْضَهُ، فَلَا نَعْلَمُ فِي تَحْرِيمِهِ خَلَافًا،“

وقد نبھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام قبل قبضہ۔  
قبضہ و عن ریح مام یضمن، ولا نه میع م بد خل فی  
ضمانہ، فلم یجز بیعہ کا الطعام قبل قبضہ“

(المغنی لابن قدامہ جلد ۴ صفحہ ۳۴۱)

”مسلم فیہ کو قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کرنے کی حرمت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، اور جو چیز انسان کے مظاہر میں نہ ہو اس کا نفع لینے سے منع فرمایا ہے۔ اور یہاں ”مسلم فیہ“ قبضہ سے پہلے اس کے مظاہر میں نہیں آئی اس لئے طعام کی طرح اس کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں۔“

یچھے ”عقود مستقبلیات“ کے طریق کارکے بارے میں یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اس میں بیع کی پروگری اور حواگری سے پہلے ایک ہی عقد کے اندر بے شمار سودے ہو جاتے ہیں۔ لہذا ”عقود مستقبلیات“ کے جواز کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ لہذا مندرجہ بالا پانچ دعویات کی بناء پر اس عقد کو ”عقدِ سلم“ کہ کر جائز نہیں کہا جا سکتا۔

جب اس کو عقدِ سلم کہنا ممکن نہیں تو پھر یہ ایک ایسا عقد ہے جو مستقبل کی کسی تاریخ پر منعقد ہوتا ہے۔ اور تمام فقهاء کا اس پر اجماع ہے کہ عقدِ بیع نہ تو تعلیق کو قبول کرتا ہے اور نہ ہی مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف اضافت کو قبول کرتا ہے، لہذا ”عقود مستقبلیات“ میں بیع اول جو بائع اول اور مشتری اول کے درمیان ہوئی تھی وہ درست نہیں ہوئی۔ تو پھر اس بیع کی بنیاد پر ہونے والی دو سری بیوع کیسے درست ہو گی؟

نہیں اعتبر سے اس عقد کی ایک اور شکل ہو سکتی ہے وہ یہ کہ اس عقد کو ”بیع“ نہ کہا جائے بلکہ اس کو ” وعدہ بیع“ کہا جائے کہ بائع اس بات کا وعدہ کر رہا ہے کہ وہ فلاں مخصوص سامان کو فلاں تاریخ میں اتنی قیمت پر فروخت کر دے گا اور موعودہ لیعنی مشتری کو یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ وعدے کے مطابق معین تاریخ پر اس سامان کو معین قیمت پر خریدے، اب یہ مشتری اپنا یہ حق کسی تیرسے آدمی کو فروخت کر دے اور تیرا آدمی چوتھے کو فروخت کر دے۔ یہاں تک کہ سپردگی کی معین تاریخ آجائے۔

لیکن میرے خیال میں اس عقد کی یہ شکل شرعاً اس عقد کے لئے وجہ جواز بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس کی کمی وجود ہے۔

○ پہلی وجہ یہ ہے کہ اس عقد کی صورتِ واقعہ اس شکل کے موافق نہیں ہے۔ اس لئے کہ عاقدین فیوج پارکیٹ میں صرف وعدہ بیع کے لئے نہیں جاتے بلکہ ان عاقدین کا مقصد عقدِ بیع کو لیکنی طور پر طے کرنا ہوتا ہے۔ لہذا اس عقد کو وعدہ بیع کہنا درست نہیں۔

○ دوسری وجہ یہ ہے کہ جہور فقهاء کے نزدیک ” وعدہ“ ” محض قضاۓ لازم نہیں ہوتا۔ اور جن فقهاء نے وعدہ محض قضاۓ لازم کیا ہے انہوں نے کسی شدید ضرورت کے تحت لازم کہا ہے۔ اور یہاں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

○ تیرے یہ کہ "موعودہ" یعنی مشتری کو مستقبل کی تاریخ میں خریدنے کا جو حق حاصل ہے وہ ایسا حق نہیں ہے جس کو آگے فروخت کرنا یا اس کا عوض لینا جائز ہو۔ اس لئے کہ یہ ایسا حق نہیں ہے جو قضاۓ واجب ہو بلکہ یہ "حقِ مجرد" ہے اور جہاں فہرائے کے نزدیک "حقِ مجرد" کی پیچ چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ اور وہ شرائط اس عقد میں موجود نہیں۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اگر "عقد مستقبلیات" شرعاً جائز نہیں ہے تو پھر اس کے مقابل کوئی صورت پتا کیں جو احکام شرعیہ کے مطابق ہو؟

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی معاملے کی مقابل صورت تو اس وقت تلاش کی جاتی ہے جب اس معاملے کا مطلوبہ مقصد درست ہو۔ پھر اس مطلوبہ مقصد کے حصول کے لئے شرعی مقابل صورت کو تلاش کیا جاتا ہے۔

چہاں تک "عقود مستقبلیات" کا تعلق ہے تو اس عقد کا کوئی جائز مقصد نہیں ہے جس کو پورا کرنے کے لئے شرعی طریقہ تلاش کیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ فیوج مارکیٹ میں جو معاملات ہوتے ہیں ان سے تجارت مقصود نہیں ہوتی۔ بلکہ لفظ کی امید پر اپنا روپیہ داؤ پر لگانا مقصود ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد اس عقد کو پیچ کے بجائے قیار (بُوا) سے زیادہ مشابہ کر دیتا ہے۔

جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ فیوج مارکیٹ میں معاملہ کرنے والے دو قسم کے لوگ ہوتے ہیں :

ایک قسم ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کو "فناطر" (SPECULATOR) (لفظ حاصل کرنے کی امید میں رقم کو داؤ پر لگانے والا) کہا جاتا ہے۔ جن کا مقصد نہ تو پیچ و شراء ہوتا ہے اور نہ تی سپردگی اور بقہہ مقصود ہوتا ہے، بلکہ صرف قیمتِ خرید اور قیمتِ فروخت کے درمیان جو فرق ہے اس کو بطور لفظ کے حاصل کر لینا ان کا مقصود

ہوتا ہے۔ (دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ آپس کے ڈیفرنس کو برابر کر لینا ان کا مقصد ہوتا ہے)۔ اب ظاہر ہے کہ یہ غرض اور مقصد ہی غیر شرعی اور ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ تجارت کئے بغیر اور میچ کو اپنے مسام میں لئے بغیر لفغہ کانا ہو جائے گا۔ جو نصیح صریح کی رو سے حرام ہے۔

فیوجہ مارکیٹ میں دوسری قسم ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کا مقصد "اپنے نفع کی ضمانت اور حفاظت" ہوتی ہے۔ جس کو عربی میں "تامین الرنج" (HEDGING) کہا جاتا ہے یعنی یہ لوگ عام بازار میں ایک چیز خریدتے ہیں لیکن بھاؤ کے اتار چڑھاؤ کے نتیجے میں جو خسارہ محتمل ہوتا ہے اس سے بچنے کے لئے وہ لوگ فیوجہ مارکیٹ میں جا کر اسی چیز کا سودا کر لیتے ہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر تفصیل سے ذکر کیا۔ لیکن اس قسم کی ضمانت اور حفاظت کی ضرورت ان لوگوں کو ہوتی ہے جو لمبی مدت کے لئے اشیاء کی ذخیرہ اندازوی کرتے ہیں۔ اس لئے اگر کسی چیز کو خریدنے کے چند روز بعد ہی اس کو بچنے کا ارادہ ہو تو اس صورت میں نفع کی ضمانت اور حفاظت (تامین الرنج) کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لہذا جب یہ لوگ کسی چیز کو خریدنے کے بعد زیادہ نفع حاصل کرنے کی خاطر طویل مدت کے لئے ذخیرہ کر لیتے ہیں، اس وقت ان کو فیوجہ مارکیٹ میں جانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس لئے کہ ان لوگوں کو اس بات کا ڈر ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جس چیز کو خرید کر ہم نے ذخیرہ کیا ہوا ہے کچھ عرصے کے بعد اس کی قیمت کم ہو جائے اور ہمیں بجائے نفع کے نقصان اٹھانا پڑے، چنانچہ یہ اس خسارے اور نقصان سے بچنے کے لئے فیوجہ مارکیٹ میں اس کا سودا کر لیتے ہیں۔ جیسا لذگوں لکھتا ہے کہ :

”اگر ایک تاجر نے کسی کسان سے دس ہزار بوریاں گندم کی خریدیں پھر فوراً کسی میٹن دام پر اس کو فروخت کرنا چاہے، مثلاً ایک ہفتہ کے اندر اندر اس کو نکالنا چاہے تو ایسے تاجر کو اس

بات کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ فیوج مارکیٹ میں جا کر نفع کی  
ضمانت (تامین الرع) کا انتظام کرے، اس لئے کہ اس گندم کی  
قیمت کم ہو جانے کا جو خطرہ تھا وہ خطرہ اس کی بیع کے فوراً بعد  
مشتری کی طرف منتقل ہو گیا۔

لیکن بعض اوقات تاجر اس گندم کو خرید کر فوراً آگے  
فروخت نہیں کرنا چاہتا بلکہ وہ اس کو ایک معتدله مدت کے لئے  
اپنے پاس رکھنا چاہتا ہے، لیکن اس کو خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں  
ایسا نہ ہو کہ فروخت کرتے وقت اس کے دام کم ہو جائیں اور  
اس کی وجہ سے اسے نقصان ہو چنائچہ اس خطرے سے بچنے کے  
لئے وہ تاجر فیوج مارکیٹ میں داخل ہوتا ہے تاکہ اس نے جس  
منافع کو حاصل کرنے کا ارادہ کیا ہے وہ حفاظت رہے۔

اس عبارت سے ظاہر ہوا کہ ”فیوج مارکیٹ“ میں داخل ہو کر عقد کرنے کی  
ضرورت ان تاجریوں کو پیش آتی ہے جو مصنوعات اور اشیاء کو ایک معتدله مدت کے  
لئے اپنے پاس روک کر رکھنا چاہتے ہیں اور یہ لوگ عام طور پر ذخیرہ اندوزی کی نیت  
سے اشیاء کو روکتے ہیں جو کہ شریعت کے خلاف ہے، لہذا جب فیوج مارکیٹ میں  
داخل ہونے کا مقصد ہی غیر شرعی ہے تو پھر ہمیں اس بحث میں نہیں پڑتا چاہئے کہ  
”فیوج مارکیٹ“ کا شرعی مقابل طریقہ کیا ہو گا؟۔ ہاں! البتہ اگر کوئی واقعی طور پر یہ  
چاہتا ہے کہ میں ایسی بیع کروں جس کے اندر مجھے بیع فوراً حوالے کرنے کی ضرورت نہ  
پڑے تو اس کے لئے شرعی طریقہ ”بیع سلم“ کا مسحود ہے، کتب فقہ میں اس کی جو  
شرائط ہیں اس کے مطابق وہ ”بیع سلم“ کر لے۔ اس طرح اس کو فیوج مارکیٹ میں  
داخل ہونے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

# ہاؤس فانسٹ کے جائز طریقے

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مذکور ہم

ضبط و ترتیب  
محمد عبد اللہ میمن

میمن اسلامک پبلیشورز

## عرض ناشر

”الطرق المنشورة للتمويل العقاري“ کے موضوع پر حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مذہب نے ”اسلامی فقہ اکیڈمی کے لئے عربی میں ایک تفصیلی مقالہ تحریر فرمایا تھا۔ جو ”بحوث فی قضایا فقهیہ معاصرہ“ میں شائع ہو چکا ہے برادر مکرم مولانا عبد اللہ میمن صاحب نے اس کا ترجمہ فرمادیا۔ جو پیش خدمت ہے۔

میمن اسلامک پبلشرز

## ہاؤس فائنسنگ کے جائز طریقے

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمين وعلى الله واصحابه الطاهرين وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين اما بعد

”مکان انسان کی بنیادی ضرورت میں داخل ہے اس کے بغیر انسان کے لئے زندگی گزارنا مشکل بلکہ ناممکن ہے قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ بَيْوَنَكُمْ سَكَنًا  
أَوْرَ اللَّهُ تَعَالَى نَفَعَ تَمَارَے لَئِنْ تَمَارَے كُمْ رَبَّنَے كَيْ جَكَّ  
بَنَالَى۔

(سیدۃ النجع : ۸۰)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا یہ:

”ثُلَاثٌ مِّنِ السَّعَادَةِ: الْمَرْأَةُ

الصَّالِحَةُ، وَالْمِسْكَنُ، وَالْوَاسِعُ،

وَالْمَرْكَبُ الْهَنْيَنِيُّ“

تین چیزیں انسان کی نیک نجت کی علامت ہیں۔ نیک یوں،  
کشاورہ مکان، خونگوار سواری“

(کشف الاستار من زوائد البرار للهنجی ج ۲ ص ۱۵۶ نمبر ۱۳۱۲)

آج کے دور میں ایک مناسب اور کشاورہ مکان کے حصول کے لئے بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور خاص طور پر گنجان آبادی والے شہروں میں اور

زیادہ مشکلات پیش آتی ہیں وچہ اس کی یہ ہے کہ آج کی زندگی بست و چیدہ ہو چکی ہے، آبادی میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے اور منگلی روز بروز بڑھ رہی ہے اور جو لوگ اپنے نئے مکان خریدنے یا بنانے کی صلاحیت رکھتے ہیں ان کی تعداد بست معمولی ہی ہے۔

ان حالات کو دیکھتے ہوئے موجودہ دور میں بست سے بڑے بڑے شروع میں "ہاؤس فانسنسنگ" کے ادارے قائم ہو چکے ہیں جو لوگوں کے لئے مکان خریدنے یا بنانے کی خدمات انجام دیتے ہیں لیکن ان میں سے اکثر ادارے سودی نظام ہی کے تحت کام کرتے ہیں چنانچہ یہ ادارے ان مقاصد کے لئے اپنے گاہوں کو قرضے فراہم کرتے ہیں اور پھر ان قرضوں پر ایک معین شرح سے سود حاصل کرتے ہیں جس شرح پر فریقین معابدہ کرتے وقت اتفاق کر لیتے ہیں۔

چونکہ یہ معاملہ سود کی بیاد پر کیا جاتا ہے اور سود کا معاملہ شریعت اسلامیہ میں ان بڑے محبتات میں داخل ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کریم میں منع فرمایا ہے، اس لئے کسی مسلمان کے لئے مناسب نہیں کہ وہ کوئی ایسا معاملہ کرے جو سودی لین دین پر مشتمل ہو اس لئے علماء پر واجب ہے کہ وہ لوگوں کی سوالت کے لئے ہاؤس فانسنسنگ کا کوئی ایسا طریقہ تجویز کریں جو شریعت مطابق ہو اور وہ طریقہ سودی نظام پر مشتمل طریقے کا تباول بھی بن سکے۔

اس مقصد کے لئے ہم اس مقالے میں ہاؤس فانسنسنگ کے چند شریعی طریقے بیان کریں گے اور اس میں اس کے جواز کے دلائل اور اس پر عمل کرنے کی صورت میں پیدا ہونے کے نتائج بھی پیش کریں گے واللہ سبحانہ

حوالہ عوqق للصواب۔

اصل بات یہ ہے کہ اسلامی حکومت کی ذمہ داری میں یہ بات داخل ہے کہ وہ عوام سے کسی لفظ کا مطالبہ کئے بغیر ان کی بیادی ضروریات پوری کرے اور وہ ضروریات ان کو فراہم کرے چونکہ مکان بھی ہر انسان کی بیادی ضرورتوں میں

داخل ہے اس لئے ہر انسان کا یہ حق ہے کہ وہ اپنے مالی وسائل کی حدود میں رہتے ہوئے اس بینادی ضرورت کو حاصل کرے اور جس شخص کے مالی وسائل تک ہیں جس کی وجہ سے نہ تودہ مکان خرید سکتا ہے اور نہ وہ اپنی جیب سے مکان تعمیر کر سکتا ہے تو اس صورت میں حکومت کی ذمہ راری ہے کہ وہ مندرجہ ذیل تین طریقوں سے میں سے کسی ایک طریقے سے اس کی یہ ضرورت پوری کرے نہ رائک اگر وہ شخص مستحق زکوٰۃ ہے تو پھر زکوٰۃ فڑھ سے اس کرتے مدد کئے ہوئے اس کی ضرورت پوری کرے دوسرے یہ کہ صرف واقعی اخراجات کی بیناد پر اس کو مکان فراہم کرے اور اس پر کسی نفع کا مطالبہ نہ کرے تیسرا یہ کہ حکومت اس شخص کو قرض حصہ فراہم کرے جس پر اس سے کسی نفع یا سود کا مطالبہ نہ کرے۔

ہاؤس فائنسنگ میں یہی تین طریقے اصل الاصول ہیں جو اسلامی روح اور اس اسلامی معاشرے کے مزاج کے بالکل موافق ہیں جو معاشرہ ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی اور اچھے اور نیک کاموں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کی بیناد پر قائم ہے اور جس میں دوسرے کی تکلیف کو اپنی تکلیف اور دوسروں کی راحت کو اپنی راحت تصور کیا جاتا ہے اور جس معاشرے میں کمزور کے ساتھ تعاون اور اسکی مدد کی جاتی ہے تاکہ وہ بھی ایک متوسط درجے کی خوشحال زندگی گزار سکے۔

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ مندرجہ بالاتین طریقوں یا کسی ایک طریقے پر عمل صرف اس حکومت کے لئے ممکن ہے جس کے پاس ذرائع آئندی اور وسائل بہت بڑی تعداد میں موجود ہوں اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک صورت بہت بھاری رقم چاہتی ہے اور خاص طور پر ہمارے اس دور میں جس میں آبادی بہت زیادہ ہو چکی ہے اور منگائی بھی بہت ہو چکی ہے لیکن اسیں کوئی شک نہیں کہ حکومت اپنے غیر پیداواری ایکسوں اور منصوبوں میں کسی واقع کر کے اس کے لئے بچت کر سکتی ہے اور پھر اس بچت کو ہاؤس فائنسنگ میں استعمال کرنے ہے اسی طرح ان بھاری

اخراجات میں کمی کر کے بھی ان وسائل کو بڑھایا جا سکتا ہے جن کا مقصد صرف دکھاوا اور خوش عیشی کے سوا کچھ نہیں ہے لیکن ان اخراجات میں کمی کرنے کے باوجود بھی آج مسلم ممالک کی بڑی تعداد اس کی صلاحیت نہیں رکھتی کہ وہ تمام لوگوں کے لئے اس طریقے سے رہائش فراہم کرے۔

لہذا ان حالات میں ایسے طریقے اختیار کرنا ضروری ہے جس میں حکومت کو رہائش فراہم کرنے پر نہ تو تیرع مخفی اختیار کرنا پڑے اور نہ بھاری اخراجات برداشت کرنے پڑیں اور وہ طریقے سودا اور دوسرے ممنوعات شرعیہ سے بھی پاک ہوں وہ طریقے مندرجہ ذیل ہیں:

### بعض مو جل

پہلا طریقہ یہ ہے کہ سرمایہ کار (کمپنی) مکان خرید کر اس کی مالک بن جائے پھر گاہک کو نفع کے ساتھ ادھار فروخت کر دے اور پھر کمپنی گاہک سے عقد میں طے شدہ قسطوں کے مطابق قیمت وصول کرے اور اس میں نفع کا تناسب بیان کئے بغیر بھی ادھار فروختگی کا معاملہ کیا جا سکتا ہے اس صورت میں نفع کے تناسب کی طبعیں کا اختیار سرمایہ کار (کمپنی) کو ہو گا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس ادھار پر کا معاملہ مراجعہ کے طریقے پر کیا جائے اور عقد کے اندر اس کی صراحت کر دی جائے کہ کمپنی اس مکان پر آنے والے واقعی اخراجات سے اس قدر زائد نفع گاہک سے وصول کرے گی۔

پھر مندرجہ بالا طریقے کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں اولاً یہ کہ اگر عقد کے وقت وہ مکان تیار موجود ہے پھر مندرجہ بالا طریقے پر کمپنی وہ مکان خود خرید کر گاہک کو ادھار فروخت کر دے دوسرے یہ کہ عقد کے وقت وہ مکان تیار موجود نہیں ہے بلکہ کمپنی مکان تیار کرنا چاہتی ہے تو اس صورت میں یہ ہو سکتا ہے کہ کمپنی اسی گاہک کو مکان بنانے کے لئے اپنا وکیل مقرر کر دے اس صورت میں تغیر کمپنی

عی کی ملکت میں ہوگی اور گاہک صرف کمپنی کے وکیل کے طور پر اس تعمیر کی مگر انی کرے گا اور تعمیر کمل ہونے کے بعد کمپنی وہ مکان گاہک کو ادھار فروخت کر دے گی۔

یہ تو وہ صورت ہے جس میں گاہک کمپنی کے ساتھ مکان خریدنے یا تعمیر کرنے میں کسی بھی قسم کے مالی اشتراک کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

ابتدہ اگر گاہک میں مکان کی خریداری یا تعمیری اخراجات میں نقدر قم لگا کر اشتراک کی صلاحیت تو موجود ہے لیکن اس کے پاس اتنی رقم نہیں ہے کہ وہ اس رقم کے ذریعہ مکان خریدنے یا تعمیر کرنے پر آنے والے تمام اخراجات پورے کر سکے اس لئے گاہک یہ چاہتا ہے کہ وہ اپنی رقم لگانے کے بعد جتنی رقم کی مزید ضرورت ہو صرف اتنی رقم وہ کمپنی سے طلب کرے جیسا کہ آج کل اکثر اوس فانسنس کمپنیوں میں یہ طریقہ رائج ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ کمپنی اور گاہک دونوں مل اگر مشترک طور پر مکان خریدیں مثلاً اس مکان کی نصف قیمت گاہک ادا کرے اور نصف قیمت کمپنی ادا کرے اور اب یہ مکان دونوں کے درمیان نصف نصف کے اعتبار سے مشترک ہو جائے گا اور پھر کمپنی اپنا نصف حصہ قیمت خرید سے کچھ زیادہ قیمت پر گاہک کو ادھار فروخت کر دے اور قسطوں میں اس سے قیمت وصول کرے۔

اور اگر گاہک پسلے قائمی زمین خرید کر پھر اس میں تعمیر کرنا چاہتا ہے اور اس کے پاس کچھ رقم موجود ہے تو اس صورت میں زمین کی خریداری کی حد تک تو وہ طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے جو ہم نے اور مکان خریدنے کے سلسلے میں بیان کیا ہے یہ کہ گاہک اور کمپنی دونوں مشترک طور پر زمین خرید لیں اور پھر کمپنی اپنا حصہ گاہک کو زیادہ قیمت پر ادھار فروخت کر دے۔

اور اگر زمین پسلے سے گاہک کی ملکیت میں موجود ہے یا مندرجہ بالا طریقہ پر زمین اس کی ملکیت میں آجھی ہے اور اب گاہک اس زمین پر اوس فانسنس کے

واسطے سے مکان تعمیر کرنا چاہتا ہے (اور گاہک کے پاس کچھ رقم موجود ہے) تو اس صورت میں یہ ممکن ہے کہ کہنی اور گاہک دونوں مشترک طور پر اس کی تعمیر کریں خلاصہ یہ آئے والے نصف اخراجات گاہک برداشت کرے اور نصف اخراجات کہنی برداشت کرے اس صورت میں وہ تعمیر گاہک اور کہنی کے درمیان مشترک ہو جائے گی لہذا جب تعمیر مکمل ہو جائے تو اس کے بعد کہنی اپنا حصہ گاہک کو اپنا نفع لے گا کہ ادھار فروخت کر دے اور شرعاً مشترک چیز کے ایک شرک کے لئے اپنا حصہ دوسرے شرک کو فروخت کرنا جائز ہے البتہ کسی اپنی کے ہاتھ فروخت کرنے کے بارے اختلاف ہے علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ دارالمحთار میں فرماتے ہیں۔

”ولو باع احد الشريکين في البناء حصته

لا جنسى لا يجوز لشرريكه جاز“

”کسی عمارت میں دو شرکوں میں سے کسی ایک شرک کے لئے اپنا حصہ اپنی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں البتہ اپنے شرک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے“

اور مندرجہ بالا صورت میں یہ تکیہ کی ادائیگی کی خاتم کے طور پر کہنی کیلئے جائز ہے کہ وہ گاہک سے رہن کا مطالبہ کرے، اور کہنی کیلئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ مکان کے کافیات اپنے پاس بطور رہن کے رکھ لے۔

مندرجہ بالاطریقہ شرعاً بالکل بے غبار ہے البتہ کہنی اس حرم کے محلات اس وقت تک نہیں کرتی جب تک کہنی کو اس بات پر مکمل اعتماد نہ ہو جائے کہ جو مکان کہنی خرید رہی ہے یا کہنی جس مکان کی تعمیر کر رہی ہے گاہک اس مکان کو ضرور خریدے گا اس لئے کہ اگر کہنی نے اپنی کیش رقم خرچ کر کے اس مکان کو خرید لیا اور بعد میں گاہک نے اس کو خریدنے سے انکار کر دیا تو اس صورت میں صرف یہ نہیں کہ کہنی کا نقصان ہو جائے گا بلکہ پورا نظام ہی سرے سے ناکام ہو جائے گا

اور چونکہ مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف نسبت کر کے فروختگی کا معاملہ (FUTURE SALE) کرنا جائز نہیں اس لئے مندرجہ بالا طریقے کو کامیاب بنانے کی بھی صورت ہے کہ گاہک اس بات کی یقین و حالی کرائے کر وہ اس مکان یا زمین کی خریداری یا یقینی کے بعد کمپنی کے حصے کو خرید فرید لے گا۔

گاہک کی طرف سے کمپنی کے حصے کو خریدنے کی یقین و حالی ایک وعدہ کی وجیت رکھتی ہے، اور اکثر قضاۓ کے نزدیک " وعدہ " قضاۓ لازم نہیں ہوتا مگر قضاۓ کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہے جو " وعدہ " کو دیانتہ اور قضاۓ دونوں طریقے سے لازم سمجھتی ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مشورہ ذہب بھی یہی ہے چنانچہ وہ وعدہ کو لازم قرار دیتے ہیں خاص طور پر اس وقت جب اس وعدہ کی وجہ سے موعودہ (جس سے وعدہ کیا گیا ہے) کسی مشقت میں پڑ جائے چنانچہ شیخ محمد علیش ماکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :-

فالوفاء بالعدة مطلوب بالخلاف،  
اختلف في وجوب القضاء به على أربعة  
أقوال حكماها این رشد في كتاب جامع  
البيوع، في كتاب العارية، وفي كتاب  
العدة، ونقلها عنه غير واحد فقيل :  
يقضى بها مطلقاً وقيل :  
لا يقضى بها مطلقاً : وقيل :  
يقضى بها ان كانت على سبب، وان لم  
يدخل الموعودة بسبب العدة في شيء  
كقولك اريد ان اتزوج ..... فاسلفنى  
كذا ..... والرابع : يقضى بها ان كانت

على سبب، ودخل للموعود له بسبب العدة في  
شيء، وهذا هو المشهور  
من الأقوال"

(ذبح العلی المأک، للشيخ محمد علیش، سائل الأحرام، ص ۲۵۲)

وعده پورا کرنا بلا اختلاف مطلوب ہے البت تقلیم وعده پورا  
کرنے کے واجب ہونے میں اختلاف ہے اور اس کے بارے  
میں چار اقوال ہیں علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی  
کتاب جامع البيوع اور کتاب العاریہ اور کتاب العدة میں  
ان اقوال کو ذکر ترمیا ہے اور بہت سے فتاویٰ ان سے نقل  
کیا ہے پہلا قول ہے کہ اس وعده کے عطابیں فیصلہ کر دیا جائے  
گا اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس وعده کے عطابیں بالکل فیصلہ  
نہیں کیا جائے گا تیرا قول یہ ہے کہ اگر اس وعده کا کوئی سبب  
موجود ہو تو قضاہ و وعده لازم ہو جائے گا اگرچہ موجود لہ اس  
وعده کی وجہ سے کسی محل میں داخل ہو (کوئی کام نہ کیا ہو)  
مثلاً آپ کسی شخص سے کہیں کہ میرا شادی کرنے کا رادہ  
ہے، یا فلاں چیز خریدنے کا رادہ ہے تم مجھے اسی رقم قرض  
دے دو،..... (اس نے کہا کہ تمیک ہے اس کے بعد کسی وجہ  
سے اس نے شادی کا رادہ ختم کر دیا یا اس چیز کی خریداری کا  
رادہ ختم ہو گیا تب بھی ادھار دینے کے وعده کو پورا کرنا لازم  
ہو گا) چوتھا قول یہ ہے کہ اگر اس وعده کا کوئی سبب موجود ہو  
اور موجود لہ اس وعده کی وجہ سے کوئی کام کر بیٹھے تو قضاہ اس  
وعده کو پورا کرنا ضروری ہے تمام اقوال میں سے یہ آخری قول  
زیادہ مشهور ہے۔

امام قرآنی رحمة اللہ علیہ لکھتے ہیں:

قال سحنون : الذى يلزم من الوعد،  
هدم دارك وانا اسلفك ماتبني به او اخرج  
الى العج وانا اسلفك او اشتري سلعة  
او تزوج ابراة وانا اسلفك لانك ادخلته  
بوعدك في ذلك اما مجرد الوعده فلا  
يلزم الوفاء به بل الوفاء به من  
مكارم الاخلاق ”

(الموقر لقرآن، الفتن الرابع مترجم المائتين، ج ۳ ص ۲۵)

امام سحنون رحمة اللہ علیہ فرماتے ہیں جو وعدہ لازم ہو جاتا  
ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے کسی سے یہ وعدہ کیا کہ تم اپنا مکان  
گراؤ، میں مکان بنانے کے لئے تمہیں قرض فراہم کروں گا،  
یا یہ کہا کہ تم حج کے لئے چلے جاؤ، میں قرض دوں گا، یا آپ  
نے کہا کہ تم فلاں چیز خرید لو، یا کسی ہوت سے شادی کرو،  
میں قرض فراہم کروں گا، ان تمام صورتوں میں وعدہ پورا کرنا  
لازما ہے اسلئے کہ تم نے اس سے وعدہ کر کے اس کو اس کام  
میں داخل کیا دردہ جہاں تک مجرد وعدہ کا اتعلق ہے تو اس کو پورا  
کرنا لازم نہیں ہے البتہ ایسے وعدے کو بھی پورا کرنا مکارم  
اخلاق میں سے ہے۔

علامہ ابن الشاطر رحمة اللہ علیہ ”الفرق“ کے حاشیے میں تحریر فرماتے ہیں:

الصحيح عندي القول بلزم الوفاء  
بالوعد مطلقا، فيتعين تاويل مأينا  
قض ذلك ”الخ (حاشیة الفرق لابن الشاطر، ج ۳ ص ۲۵، ۲۶)

میرے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ مطلقاً ہر وعدے کو پورا کرنا لازم ہے لہذا اس اصول کے خلاف جو بات ہو گی اس کی تاویل کی جائے گی۔

ایسی طرح متاخرین حنفیہ نے بھی چند مسائل میں " وعدہ " کو قضاء لازم قرار دیا ہے جیسا کہ " بیع بالوفاء " کے مسئلے میں۔ چنانچہ قاضی خان رحمة اللہ علیہ " بیع بالوفاء " کے مسئلے میں تحریر فرماتے ہیں:

" وان ذکر البيع من غير شرط، ثم ذكر الشرط على وجه الموعدة جاز البيع، ويلزمه الوفاء بالوعد، لأن الموعدة قد تكون لازمة، فتجعل لازمة لحاجة الناس "

(التعاریف المختصرة، فصل فی الشرط والمنددة فی البيع ج ۲ ص ۲۸۸)

اگر بیع بغیر شرط کے کی جائے اور اس کے بعد " شرط " کو بطور " وعدہ " کے بیان کر دیا جائے تو بیع جائز ہو جائے گی اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہو گا اس لئے کہ باہمی وعدہ بھی لازم بھی ہوتا ہے لہذا اس وعدہ کو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم قرار دیا جائے گا۔ "

علامہ ابن عابدین رحمة اللہ تحریر فرماتے ہیں:

وَذَكَرَ الْبَيْعَ بِلَا شَرْطٍ، ثُمَّ ذَكَرَ الشَّرْطَ عَلَى  
وَجْهِ الْعَدْدِ جَازَ الْبَيْعُ، وَلَزَمَ الْوَفَاءُ بِالْوَعْدِ،  
إِذَا الْمَوَاعِدُ قَدْ تَكُونُ لَازْمَةً، فَيَجْعَلُ  
لَازِمًا لِحَاجَةِ النَّاسِ" (رواہ محدث، باب البيع الفاسد، مطلب  
فی الشرط الفاسد اذا ذکر بعد العقد، ص ۱۳۵ ج ۲)

”جامع الفصول“ میں بھی یہ عبارت موجود ہے کہ اگر بائع اور مشتری بلا کسی شرط کے بیع کریں اور پھر شرط کو بظور وعدہ کے ذکر کریں تو بیع جائز ہوگی اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہو گا اس لئے کہ آپس کے بینی وعدے بعض اوقات لازم ہو جاتے ہیں لہذا یہاں بھی لوگوں کی ضرورت کی بنا پر لازم قرار دیا جائے گا۔

بھر حال مندرجہ بالا عبارات فقہیہ کی بنیاد پر اس حکم کے وعدوں کو قضاء لازم قرار دنا جائز ہے — لہذا زیر بحث مسئلے میں جس ایگر سنت پر دونوں فریق کے دستخط ہیں اس ایگر سنت کے مطابق گاہک نے جو یہ ” وعدہ“ کیا ہے کہ زمین یا عمارت میں کمپنی کا جتنا حصہ ہے وہ اس حصے کو خرید لے گا یہ ” وعدہ“ قضاء اور دیانتہ پورا کرنا لازم ہو گا۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ کمپنی کے حصے کی بیع اس وقت ہو جب وہ کمپنی اپنے حصے کی مالک بن جائے اس لئے کہ ” بیع“ کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب کرنا (FUTURE SALE) جائز نہیں، لہذا جب کمپنی اپنے حصے (زمین یا عمارت) کی مالک بن جائے اس وقت کمپنی مستقبل ”ایجاد و قبول“ کے ذریعہ گاہک کے ساتھ بیع کا معاملہ کرے۔

## ۲۔ شرکت متناقصہ

ہاؤس فانسنس کا دوسرا طریقہ ”شرکت متناقصہ“ پر مبنی ہے جو مندرجہ ذیل لکات پر مشتمل ہو گا:

- 1۔ سب سے پہلے گاہک اور کمپنی ”شرکت ملک“ کی بنیاد پر مکان خریدیں گے، جس کے بعد وہ مکان مشترک ہو جائے گا اور جس فریق نے اس کی خریداری میں جس نتائج سے رقم لگائی ہوگی اس نتائج سے وہ اس مکان کامال ہو گا، لہذا اگر دونوں فریضوں نے منصف نصف لگائی ہوگی تو وہ مکان دونوں کے درمیان آدھا آدھا

ہوگا، اور اگر ایک فرق نے ایک تھائی رقم لگائی اور دوسرے فرق نے دو تھائی رقم لگائی تو وہ مکان اسی تناسب سے دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا۔

۲۔ پھر کہنی مانہنہ یا سالانہ کرایہ ملے کر کے اپنا حصہ اس گاہک کو کرایہ پر دے دیں گی۔

۳۔ پھر اس مکان میں کہنی کا جتنا حصہ ہے اس کو چند متعین حصوں میں مثلاً اس برابر حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

۴۔ اس کے بعد فریقین آپس میں ایک متعین عرصہ (چیریڈ) ملے کر لیں (مثلاً چھ ماہ یا سال کا عرصہ) پھر گاہک پر چیریڈ میں کہنی کی کل ملکیت کے ایک حصے کو اس کی قیمت ادا کر کے خرید لے گا، مثلاً اس مکان میں کہنی کا جو حصہ ہے اس کی قیمت دو لاکھ روپے ہے، پھر جب اس کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا تو ہر ایک حصے کی قیمت میں ہزار روپے ہو گی۔ لہذا گاہک ہر چھ ماہ بعد کہنی کو میں ہزار روپے ادا کر کے اس کے ایک ایک حصے کا مالک بنتا رہے گا۔

۵۔ گاہک جس قدر حصے خریدتا رہے گا، اسی حساب سے اس کی ملکیت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ اور کہنی کی ملکیت اس مکان میں کم ہوتی چلی جائے گی۔

۶۔ چونکہ گاہک نے کہنی کا حصہ کرایہ پر لیا ہوا تھا اس لئے جس قدر وہ کہنی کے حصے خریدتا رہے گا اسی حساب سے کرایہ بھی کم ہوتا چلا جائے گا مثلاً اگر کہنی کے حصہ کا کایہ ایک ہزار روپے ملے ہوا تھا تو گاہک جس قدر حصے خریدے گا ہر حصے کی خریداری کے بعد ایک سورپے کرایہ کم ہو جائے گا لہذا ایک حصے کی خریداری کے بعد کرایہ تو سورپے ہو جائے گا اور دو حصوں کی خریداری کے بعد کرایہ آنھ سو روپے ہو جائے گا۔

۷۔ حتیٰ کہ جب گاہک کہنی کے دس کے وس حصے خرید لے گا تو وہ پورا مکان گاہک کی ملکیت ہو جائے گا اور اس طرح یہ شرکت اور کرایہ داری کے دونوں معااملے بیکوقت اپنے انتباہ کو ہٹانج جائیں گے۔

بہر حال، ہاؤس فانسنسگ کا مندرجہ بالا طریقہ تین معاملات پر مشتمل ہے نمبر ایک فریقین کے درمیان شرکت ملک کا قیام، نمبر دو کمپنی کے حصے کو گاہک کا کرایہ پر لینا نمبر تین کمپنی کے حصے کو مختلف حصول میں تقسیم کر کے گاہک کے ہاتھ ایک ایک کر کے فروخت کرونا..... ان تین معاملات کو پہلے علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کے بعد پھر مجموعی لحاظ سے ہاؤس فانسنسگ کے اس طریقے کا شرعی جائزہ لیں گے۔

جانش ملک پہلے معاملے کا تعلق ہے یعنی کمپنی اور گاہک کا مشترکہ طور پر مکان خریدنا تو شرعی لحاظ سے اس میں کوئی قباحت نہیں اس لئے کہ اس خریداری کے نتیجے میں دونوں فریقون کے درمیان "شرکت ملک" قائم ہو جائے گی اور اس "شرکت ملک" کے فقہاء نے مندرجہ ذیل تعریف کی ہے۔

"شیرکہ اسلک ہشی ان یملک متعدد

عیناً اودینا بارث الوبع اور غیرہما"

"شرکت ملک" یہ ہے کہ متعدد افراد و ارثت یا بعیض وغیرہ کے ذریعہ کسی چیز یا دین کے (مشترک طور پر) مالک بن جائیں"

(تحریر البصار مع روا المختار، ج ۳ ص ۳۶۳)

بہر حال، زیر بحث مسئلے میں نہ مکان دونوں کے مشترک مال سے خریدنے کے نتیجے میں اس کے اندر "شرکت ملک" وجود میں آگئی۔

جانش ملک دوسرے معاملے کا تعلق ہے یعنی اس مکان انہیں کمپنی کے حصے کو گاہک کا کرایہ پر لینا تو کرایہ داری کا یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے، اس لئے مشترکہ چیز کو شرک کے علاوہ دوسرے کو کرایہ پر دینے کے جواز اور عدم جواز میں تو فقہاء کا اختلاف ہے لیکن مشترک چیز کو شرک کو کرایہ پر دینے کے جواز پر فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں چنانچہ علامہ ابن قدامة رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:-

ولا تجوز اجارة المثياع لغير الشريك، الا ان يوجر الشريك بکان معا، وهذا قول ابی حنیفة و زفر، لانه لا يقدر على تسلیمه فلم تصفع الجارته ..... واختار ابو حفص العکبری جواز ذلك وقد أوما لیه احمد وهو قول مالک والشافعی وابی یوسف و محدث لانه معلوم بجوزیمه، فجازت اجارتہ کالمفروز، و لانه عقدی سلکہ بجوز مع شریکہ، فجاز مع غیرہ ”  
 (المخن لابن قدامة ج ۲ ص ۱۳۷)

مشرک چیز کو شریک کے علاوہ دوسرے کو کرایہ پر بنا جائز نہیں، البتا اس وقت جائز ہے جب دونوں شریک ایک ساتھ (ایک آدمی کو) کرایہ پر دیں، یہ امام ابو حنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کا قول ہے تا جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس چیز کے مشرک ہونے کی وجہ سے ایک شریک اپنا حصہ کرایہ دار کے پرد کرنے پر قادر نہیں ہے، اس لئے یہ اجارة درست نہیں

البتہ ابو حفص العکبری رحمہ اللہ نے اس اجارة کے جواز کا قول اختیار کیا ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے

بھی اس کے جواز کی طرف اشارہ کیا ہے اور امام مالک امام شافعی امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے اس کی وجہ جواز یہ ہے کہ وہ مشرک حصہ معلوم اور متعین ہے اور جب اس متعین حصے کو پیغام جائز ہے تو اس کا اجارة بھی جائز ہونا چاہئے، جیسا کہ علیحدہ کے ہوئے حصے کی پیغام اجارة جائز ہوتا ہے، دوسرے کہ وہ شریک اپنی تھی ملک کے اندر

معاملہ کر رہا ہے لذا جس طرح شریک کے ساتھ جائز ہے غیر شریک کے ساتھ بھی جائز ہے۔

علامہ حبیکی رحمة اللہ علیہ "در مختار" میں فرماتے ہیں:

"وتفسد (ای - الاجارة) ایضا

بالشیوع ..... الا اذا اجر کل نصیبہ او بعضہ من  
شریکہ، فیجوز، وجوازہ بكل حال۔"

(الدر المختار بح ۶ ص ۳۷ و ۳۸)

شرکت کی وجہ سے "اجارہ" فاسد ہو جاتا ہے البتہ اگر مشترکہ چیز کا ایک شریک اپنا کل حصہ یا بعض حصہ دوسرے شریک کو اجارہ پر دے تو یہ جائز ہے، اور اس کی ہر صورت جائز ہے۔

اور چونکہ زیر بحث صورت میں مشترک مکان کا ایک شریک دوسرے شریک کو اپنا حصہ کرایہ پر دتا ہے اس لئے با جماعت فقہاء یہ صورت جائز ہے۔ جہاں تک تیرے معاملے کا تعلق ہے کہ یعنی کہنی کا اپنے شریک حصہ کو گاہک کے ہاتھ ایک ایک حصہ کر کے فروخت کرنا، تو یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے اس لئے اگر اس مکان کی زمین اور عمارت دونوں میج میں داخل ہیں تب تو یہ کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اگر اس مکان کی صرف عمارت میج میں داخل ہے، زمین داخل نہیں، تب اس عمارت کو شریک کے ہاتھ فروخت کرنا بالا جماعت جائز ہے لیکن کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے کے جواز میں اختلاف ہے چنانچہ علامہ ابن عابدین رحم، اللہ علیہ رد المحتار میں فرماتے ہیں:-

"ولو باع احد الشریکین فی البناء حصته

لا جنبی، لا یجوز لشریکہ جاز"

(رد المحتار، کتاب الشرکة، ج ۲ ص ۳۵)

”اگر کسی عمارت کے دو شریکوں میں سے ایک شریک اپنا حصہ کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کر دے تو یہ بیع جائز نہیں، البتہ شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے۔

اور چونکہ ذری بحث مسئلے میں وہ عمارت شریک ہی کے ہاتھ فروخت کی جاتی ہے، اس لئے اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔

بہر حال، مندرجہ بالا تفصیل سے یہ ظاہر ہو گیا کہ یہ تینوں معاملات یعنی شرکت ملک اجارہ اور بیع ان میں سے ہر ایک فی تفہیسہ جائز ہے اگر ان معاملات کو مستقل فور پر علیحدہ علیحدہ کیا جائے اور ایک معاملے کے اندر دوسرے معاملے کو مشروط نہ کیا جائے تو ان کے جواز میں کوئی غبار نہیں۔

البتہ اگر یہ معاملات فریقین کے درمیان کسی سابقہ معاملہ اور ایکر منٹ کے مطابق انجام پائیں تو اس میں ”صفقة فی صفة“ کے اصول کی بنیاد پر یا ایک معاملے کے اندر دوسرے معاملے کے مشروط ہونے کی وجہ سے بظاہر ایسا لگتا ہے کہ ”صفقة فی صفة“ ہونے کی وجہ سے یہ تینوں معاملات بھی ناجائز ہو جائیں گے ”صفقة فی صفة“ فتماء کے نویک ناجائز ہے، حتیٰ کہ ان فتمائی کے نزدیک بھی یہ ناجائز ہے کہ جو بیع کے اندر بعض مشروط کے جواز کے قاتل ہیں جیسے فتماء حنبلہ چنانچہ علامہ ابن قدامة رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :-

”الثانی (ای النوع الثاني من الشرط)

فاسد، وهو ثلاثة انواع، احدها ان يشتوط على صاحبه عقدا اخرم، كسيف او قرض، او بيع، او اجاره، او صرف الشن او غيره فهذا يبطل البيع، ويحتمل ان يبطل اليرسط وحده الشهور في المذهب ان هذا الشرط فاسد، يبطل به البيع، لأن النبي صلی

الله عليه وسلم قال: لا يحل بيع وسلف، ولا شرطان  
ف بيع ”قال الترمذى: هذا حديث صحيح، ولأن النبي  
صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين في بيعة،  
حديث صحيح وهذا منه، وكذلك كل ما في معنى ذلك،  
مثل أن يقول، على أن تزوجنى بانتك، أو على أن  
زوجك ابنتى، فهذا كله لا يصح، قال ابن مسعود:  
صفقان في صفة ربا: وهذا قول ابى حنيفة  
والشافعى وجمهور العلماء، وحوزة مالك، وجعل  
العوض المذكوري الشرط فاسدا“

(الشىء الكبير على العقىب لخنس الدين ابن قادمة، ج ۲ ص ۵۲)

(ذكر الموقن لابن قادمة في المخنوج ج ۲ ص ۲۹۰)

شرط کی دوسری قسم فاسد ہے، اس کی تین صورتیں ہیں ایک  
صورت یہ ہے کہ فریقین میں سے ایک دوسرے فریقین پر اس  
معاملے کے ساتھ دوسرے معاملے کو مشرد کر دے، مثلاً  
مسلم، یا بیع، یا اجارہ کو بیع کے ساتھ مشرد کر دے، یا حاصل  
ہوئے والے عن کے ساتھ بیع صرف دیگرہ کو مشرد کر دے  
تو یہ شرط اس بیع کو باطل کر دے گی اور احتمال اس بات کا بھی  
ہے کہ صرف شرط باطل ہو جائے (اور بیع درست ہو جائے)  
لیکن مشهور نہ ہب یہی ہے کہ یہ شرط فاسد ہے، جو بیع کو باطل  
کر دے گی، اس لئے کہ حدیث شریف میں حضور اقدس صلی  
الله علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیع اور قرض کو بیع کرنا حلال نہیں، اور  
نہ بیع میں شرط لگانا حلال ہے..... امام ترمذی رحمة الله عليه  
لے اس حدیث کے بارے میں فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے اس

لئے کہ ایک دوسری حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد منقول ہے کہ فہمی مگن یعنی فی بعده " یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع کے اندر دوسری بیع کرنے سے منع فرمایا ہے " یہ حدیث بلاشبہ صحیح ہے اور اور پر بیان کردہ حدیث بھی اس معنی میں ہے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ وہ شرط جو اس معنی میں ہو وہ بھی اس بیع کو باطل کر دے گی مثلاً فریقین میں سے ایک یہ کہ کہ اس شرط پر یہ معاملہ کرتا ہوں کہ تو اپنی بیٹی کی شادی میرے ساتھ کر دے، یا اس شرط پر کہ میں اپنی بیٹی کی شادی تمہارے ساتھ کر دیں گا اور یہ تمام کا تمام صحیح نہیں، حضرت عبداللہ بن سعید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک معاملے کے اندر دوسری معاملہ واخیل کرنا سود ہے، امام حنفی " امام شافعی اور جمیل علاء کا بھی یہی قول ہے، البته امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور شرط کے اندر جس عوض اور بدل کا ذکر ہے اس کو فاسد قرار دیا ہے۔ "

لیکن " صفتہ فی صفتہ " کی خرابی اس وقت لازم آئے جب ایک عقد کے اندر دوسرا عقد مشوٹ ہو، جب کہ زیر بحث مسئلے میں فریقین آپس میں یہ وعده کرتے ہیں کہ وہ دونوں قلاں تاریخ کو عقد اجراہ کریں گے اور قلاں تاریخ کو عقد بیع کریں گے اور پھر یہ دونوں معاملات اپنے اپنے وقت پر کسی شرط کے بغیر منعقد ہو جائیں تو اس صورت میں " صفتہ فی صفتہ " کی خرابی باہر لازم نہیں آئے گی، اس لئے کہ فتحاء کرام نے کئی مسائل میں اور خاص طور پر " بیع بالوفاء " کے مسئلے میں اس کی صراحت کی ہے چنانچہ فتاویٰ خانیہ کی یہ عبارت بیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں کہ :

”وان ذكر البيع من غير شرط ثم ذكر الشرط على وجه الموعودة، جاز البيع، ويلزم الوفاء بالوعده، لأن الموعودة قد تكون لازمة، فتعمل لازمة لحاجة الناس“

(القواعد الثانية، ج ۱۳۸)

اگر بیع بغیر کسی شرط کی جائے، اور پھر شرط کو بطور وعدہ کے ذکر کیا جائے، تو بیع جائز ہو جائے گی، اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہو گا، اور اس لئے کہ آپس کے وعدے بعض اوقات لازم بھی ہوتے ہیں لہذا اس وعدے کو بھی لوگوں کی ضرورت کے لئے لازم قرار دیا جائے گا“

علماء مالکیہ نے بھی ”بیع بالوفاء“ کے مسئلے میں جس کو وہ ”بیع الشنایا“ کے نام سے تبیر کرتے ہیں اس بات کی تقریب کی ہے کہ ”بیع بالوفاء“ ان کے نزدیک جائز نہیں ہے چنانچہ علامہ خطاب رحمة اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

”لَا يجُوز بَيْعُ الشَّنَاءِ، وَهُوَ أَنْ يَقُولُ  
إِيَّاكَ هَذَا الْمَلْكُ أَوْهَنَ السُّلْطَةَ عَلَى أَنْ  
أَتِيكَ بِالشَّنَاءِ إِلَى مَدَةِ أَكْذَابِ أَوْتَيْكَ بِهِ“

فالبیع مصروف عنی“

(تحریر الکلام فی مسائل الالتزام، للخطاب ص ۲۲۲)

”بیع الشنایا“ جائز نہیں ہے ”بیع الشنایا“ یہ ہے کہ باع یہ کہ کہ اپنی یہ ملک یا یہ سامان میں اس شرط پر بیچتا ہوں کہ اگر اتنی مدت کے اندر اندر میں تمہرے پاس اس کی قیمت لے آؤں، یا جب بھی میں تمہرے پاس اس کی قیمت لے آؤں تو اس وقت یہ بیع مجھ پر واپس لوٹ جائے گی“

البٰت اگر بیع شرط کے بغیر ہو جائے، اس کے بعد مشتری بالعے سے یہ وعدہ کر لے کہ جب وہ قیمت لائے گا اس وقت وہ اس کو واپس فرست کر دے گا اس صورت میں یہ وعدہ درست ہو جائے گا اور مشتری کو یہ وعدہ پورا کرنا لازم ہو گا  
علامہ حطاب رحمة اللہ علیہ فرماتے ہیں :

”قال فی معین العکام : ویجوز

للمشتري ان یتطلع للبائع بعد العقد  
بانه ان جاءه الشمن الى اجل کذا، والمبیع له  
ویلزم المشتری متى جاءه بالشمن في خلال  
الاجل او عند انقضاءه او بعده على القرب منه ولا  
یكون للمشتري تقویت في خلال الاجل، فان  
فعل بیع او هبة او شبه ذلک تقویت ان اراده  
البائع وردالیه“

(تحریر الكلام للخطاب ص ۲۲۹)

معین العکام میں فرمایا کہ مشتری کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ عقد ہونے کے بعد بالعے کو بطور احسان یہ کہ کہ اگر وہ اتنی حدت تک شمن لے آئے گا تو یہ بیع اس کی ہو جائے گی لہذا اگر حدت کے اندر اندر یا خارج پوری ہونے پر یا حدت پوری ہونے کے فوراً بعد بالعے شمن لے آئے تو مشتری کو اپنا وعدہ پورا کرنا لازم ہو گا اور مشتری کے لئے جائز نہیں کہ وہ حدت کے اندر اس بیع کو بیع یا ہبہ وغیرہ کے ذریعہ آگے چلا کر دے اگر مشتری ایسا کرے گا تو اس کا یہ معاملہ ثبوت جائے گا بشرطیکہ

بالعے کا اس کو واپس لینے کا ارادہ ہو اور قیمت واپس کر

یہ اس وقت ہے جب بیع کسی شرط کے بغیر جو دو میں آجائے اور آپس کا وعدہ بیع کمل ہونے کے بعد کیا جائے ..... بعض فتاویٰ نے اس کی بھی صراحت کر دی ہے کہ اگر بیع متفقہ ہونے سے پہلے باع اور مشتری آپس میں کوئی وعدہ کر لیں اس کے بعد بیع کسی شرط کے بغیر متفقہ کر لیں تو یہ بھی جائز ہے چنانچہ قاضی ابن سادہ حنفی رحمة اللہ علیہ فرماتے ہیں:

شرطہ شرطہ فاسدا  
قبل العقد، ثم عقداً لم يبطل العقد  
ويبطل لوتقارنا“

(جامع الفصویلین، ۲: ۲۲۴)

غالدین نے عقد بیع سے پہلے آپس میں کوئی شرط فاسد کر لی، اس کے بعد آپس میں مقد بیع کی (اس عقد کے اندر کوئی شرط نہیں لگائی) تو اس صورت میں وہ شرط اس عقد کو باطل نہیں کر سے گی البتہ اگر وہ شرط عقد بیع کے اندر ہوئی تو اس صورت میں یہ شرط اس عقد کو باطل کر دی۔“

”بیع بالوقاء“ کے مسئلے میں قاضی ابن سادہ فرماتے ہیں:

وکذا لوتواضعاً الوقاء قبل البيع، ثم عقداً  
بلاشرط الوفاء فالعقد جائز، ولا عبرة بالمواضعة

السابقة،“ (جامع الفصویلین: ۲: ۲۲۴)

اگر غالدین عقد بیع سے پہلے کوئی وعدہ کر لیں پھر وفاء کی شرط کے بغیر عقد بیع کر لیں تو یہ عقد جائز ہے، اور سابقہ وعدہ کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا۔“

البتہ علامہ ابن عابدین رحمة اللہ علیہ نے رد المحتار میں جامع الفصویلین کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد اس پر اعتراض کیا ہے، وہ فرماتے

فِي جامِعِ الْفُصُولِينَ أَيْضًا : لَوْ شَرْطًا  
 شَرْطًا فَاسِدًا ” قَبْلَ الْعَدْ، ثُمَّ  
 عَدَ، لَمْ يُبْطِلْ الْعَدَ، قَلْتُ وَيْنَبْغِي  
 الْفَسَادُ لَوْ اتَّفَقْتُ عَلَى بَنَاءِ الْعَدِ عَلَيْهِ، كَمَا صَرَحُوا  
 بِهِ فِي بَيْعِ الْهَذْلِ، كَمَا يَسَىءُ أَخْرِ  
 الْبَيْعِ ” (رِوَايَةُ الْمُحَتَدَارِ ۱۳۵: ۲)

جامع الفصولین میں ہے کہ اگر عاقدین نے عقد بیع کرنے سے پہلے آپس میں کوئی شرط فاصلہ ٹھیکاری، پھر عقد کیا تو اس صورت میں یہ عقد باطل نہ ہو گا..... میں کہتا ہوں کہ اگر عاقدین نے اس عقد کو سابقہ شرط کی بنیاد پر کیا ہے تو اس صورت یہ عقد فاسد ہونا چاہئے جیسا کہ کتاب الہیوں کے آخر میں ”بیع الہذل“ میں اس کی صراحت کی ہے ”لیکن علامہ محمد خالد الاتمی رحمة اللہ علیہ علامہ ابن عابدین رحمة اللہ کے اس اعتراض کے جواب میں لکھتے ہیں :

أقول هذا بحث مصادم للمنقول (أى  
 ما هو منقول في جامِعِ الْفُصُولِينَ) كما علمت و  
 قياسه على بَيْعِ الْهَذْلِ قياس مع القارق، فان  
 الْهَذْلُ كَمَا الْمَنَارُ هُوَنَ يَرَادُ بِالشَّنْسَى مَا لَمْ يُوْمَنْ  
 لَهُ، وَلَا يَصْلُحُ لَهُ الْلَّفْظُ اسْتِعَارَةً وَنَظِيرَهُ بَيْعُ  
 التَّلْجَةِ وَهُوَ كَمَا فِي الدَّرِ المُخْتَارِ، أَنْ يَظْهَرَا عَقْدَا  
 وَهَمَالَا يَرِيدَا نَهْ وَهُوَ لَيْسَ بِبَيْعٍ فِي الْحَقِيقَةِ، فَإِذَا  
 اتَّفَقَاهُ عَلَى بَنَاءِ الْعَدِ عَلَيْهِ فَقَدْ اعْتَرَفَا بِأَنَّهُمَا لَمْ

یریدا انشاء بیع اصلاً واین هذا من  
مسئلتنا؟ ..... وعلی کل حال فاتباع

المنقول اولی (شرح المجلة للداتس ۲: ۲۱)

میں کہتا ہوں کہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ کی یہ بحث  
جامع الفصویلین کی عبارت سے متصادم ہے جیسا کہ تجھ کو  
معلوم ہے اور علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ کا اس مسئلہ کو  
”بیع الہزل“ پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے  
کہ صاحب منار کے مطابق ”ہزل“ کا مطلب یہ ہے کہ لفظ  
بول کر ایسی چیز مرادی جائے جس کے لئے وہ لفظ وضع نہیں  
ہوا، اور نہ ہی بطور استعارہ کے اس لفظ کا اس معنی پر اطلاق  
ہوتا ہو، اور اس کی نظریہ ”بیع التلجمة“ ہے، درختار میں  
”بیع التلجمة“ کی تعریف یہ کی ہے کہ عاقدین آپس میں کسی  
عہد کا اظہار کریں جبکہ دونوں کا عقد کرنے کا ارادہ نہ ہو اور  
یہ حقیقت میں بیع ہی نہیں ہے لہذا اگر یہ دونوں عاقدین اس  
عہد کی بیان پر کوئی دوسرا عقد کر لیں تو ایسا کہ عاقدین کی طرف  
سے اس بات کا اعتراف ہو گا کہ انہوں نے اصل بیع کرنے کا  
ارادہ نہیں کیا تھا اب ظاہر ہے کہ اس مسئلے کا ہمارے مسئلے  
سے کیا تعلق ہے بہر حال جامع الفصویلین میں ذکر کردہ مسئلے  
کی ابیاع کرنا زیادہ مناسب ہے۔

پناہچے متأخرین حنفی کی ایک جماعت نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر کوئی وعدہ  
عقد بیع سے بالکل جدا ہو، چاہے وہ عقد بیع سے پہلے کیا جائے، یا بعد میں کیا جائے  
دونوں صورتوں میں وہ وعدہ اصل عقد بیع کے ساتھ متعلق نہیں ہو گا، اور اس وعدہ کی  
وجہ سے یہ لازم نہیں آیا کہ یہ بیع شرط کے ساتھ ہوئی ہے، اور نہ یہ لازم آیا کہ

وہ "صفقة فی صفتة" ہے لہذا اب اس معاملے کے جائز ہونے میں کوئی مانع باقی رہا۔

ابتدئی اشکال یہ رہ جاتا ہے کہ جس صورت میں بیع سے پہلے آپس میں کوئی وعدہ کر لیا گیا ہو، اس صورت میں اگرچہ ایجاد و قبل کے وقت اس وعدہ کا زبان سے اظہار نہیں کیا جاتا لیکن ظاہریات ہے کہ وہ وعدہ فریقین کے نزدیک عقد کے وقت ضرور ملحوظ ہو گا اور اسی سابقہ وعدہ کی بنیاد پر عائدین یہ موجودہ عقد کریں گے، لہذا پھر تو زیر بحث معاملہ جس میں عقد بیع سے پہلے آپس کوئی وعدہ ہو گیا ہو اور اس معاملے میں کوئی فرق نہیں رہیگا جس میں صراحةً دوسرا عقد مشروط ہو، اور حکم معاملے کی حقیقت پر ہونا چاہئے اس کی ظاہری صورت پر نہ ہونا چاہئے لہذا سابقہ کیا ہوا وعدہ بھی شرط کے درجے میں ہو کر اس بیع کو ناجائز کر دیگا۔

میرے علم کی حد تک اس اشکار کا جواب یہ ہے۔ واللہ اعلم۔ کہ ان دونوں مسئلتوں میں صرف ظاہری اور لفظی فرق نہیں ہے، بلکہ حقیقی طور پر ان دونوں میں باریک فرق ہے وہ یہ کہ اگر ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط ہو جس کو اصطلاح میں "صفقة فی صفتة" کہتے ہیں اس میں پہلا عقد مستقل اور قطعی نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ پہلا عقد دوسرے عقد پر اس طرح موقوف ہوتا ہے کہ یہ اس کے بغیر کامل ہی نہیں ہو سکتا جس طرح ایک معلق عقد ہوتا ہے۔

لہذا جب بالع نے مشتری سے کہا کہ میں یہ مکان تمہیں اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تم اپنا قلائی مکان مجھے اتنے کرایہ پر دو گے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیع آئندہ ہونے والے اجارہ پر موقوف رہیگا اور جب عقد کسی آئندہ کے معاملے پر موقوف ہو تو اس صورت میں اس عقد کو مستقل عقد نہیں کہا جائیگا۔ بلکہ عقد معلق کہا جائیگا۔ اور عقود معاہدہ میں تعلق جائز نہیں۔

اور اگر اس بیع کو نافذ کر دیں، اس کے بعد مشتری عقد اجارہ کرنے سے انکار کر دے، تو اس صورت میں عقد بیع خود بخود کا العدم ہو جائیگا اس لئے کہ عقد

بیع تو عقد اجارہ کے ساتھ مشروط تھا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب شرط فوت ہو جائے تو مشروط خود بخود فوت ہو جائیگا۔

لہذا جب ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط ہو، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عقد اول عقد ثالیٰ کے ساتھ متعلق ہو جائیگا، کویا بالائے نے مشتری سے یہ کہا کہ اگر تم اپنا فلاں مکان مجھے اتنے کرایہ پر دو گے تو میں اپنا یہ مکان تمہیں اتنے پر فروخت کر دوں گا فاہر یہ کہ یہ عقد کسی امام کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع تعین کو قبول نہیں کرتی ہے۔

برخلاف اس کے کہ بالائے اور مشتری ابتداء میں عقد اجارہ کو بطور ایک وعدہ کے طے کر لیں۔ پھر مطلق غیر مشروط طور پر عقد بیع کریں تو اس صورت میں یہ عقد بیع مستقل اور غیر مشروط ہوگی اور عقد اجارہ پر موقف نہیں ہوگی۔ لہذا اگر عقد بیع مکمل ہو جانے کے بعد مشتری عقد اجارہ کرنے سے انکار کر دے تو اس صورت میں عقد بیع پر کوئی اثر نہیں پڑیگا، عقد بیع اپنی جگہ پر مکمل اور درست ہو جائیگی۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائیگا کہ جو کہ وعدہ پورا کرنا بھی لازم ہوتا ہے، اس لئے مشتری کو اس بات پر مجبور کیا جائیگا کہ وہ اپنے وعدے کو پورا کرے، اس لئے کہ اس نے اس وعدے کے ذریعے بالائے کو اس بیع پر آمادہ کیا ہے چنانچہ مالکیہ کے نزدیک قضا بھی اس وعدے کو پورا کرنا مشتری کے ذمے ضروری ہے البتہ اس وعدے کا اس بیع پر کوئی اثر نہیں پڑیگا جو بیع غیر مشروط طور پر ہوئی ہے لہذا اگر مشتری اپنا وعدہ پورا نہ بھی کرے تب بھی بیع اپنی جگہ پر تام بھی جائیگی۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر بیع کے اندر کوئی دوسرا عقد مشروط ہو تو اس صورت میں وہ عقد مکمل ہونے اور فتح ہونے کے درمیان متعدد رہتا ہے، اور اس تردی کی وجہ سے اس عقد کے اندر فساد آ جائیگا۔ بخلاف اس کے کہ بیع تو مطلق اور غیر مشروط ہو۔ البتہ اس بیع سے پہلے عاقدین آپس میں کوئی وعدہ

کر لیں، تو اس صورت میں اس بیع کے مکمل ہونے میں کوئی تردید باتی نہیں رہیگا، وہ ہر حال میں مکمل ہو جائیگی زیادہ سے زیادہ یہ ہو گا کہ جن حضرات فقیماء کے نزدیک وعدے کو پورا کرنا لازم ہوتا ہے، ان کے نزدیک اس سابقہ وعدے کو پورا کرنا مشتری کے ذمے لازم ہو گا۔

بہر حال: شرکتہ مذاہصہ ”کا جائز اور بے غبار طریقہ یہ ہے کہ تینوں معاملات اپنے اپنے اوقات میں دوسرے معاملے سے بالکل علیحدہ علیحدہ کئے جائیں اور ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط نہ ہو، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ عاقدین کے درمیان وعدہ اور ایگریمنٹ ہو جائے جس کے تحت آئندہ کے معاملات طے پائیں۔

چنانچہ عاقدین (گاہک اور کپنی) اس بات پر اتفاق کر لیں کہ فلاں مکان دونوں مل کر مشترکہ طور پر خریدیں گے، اور پھر کپنی اپنا حصہ گاہک کو کرایہ پر دیدیگی پر گاہک کپنی کے حصے کو مختلف قطعوں میں خرید لے گا حتیٰ کہ گاہک اس پورے مکان کا مالک ہو جائیگا۔

لیکن یہ ضروری ہے کہ گاہک اور کپنی کے درمیان یہ معابدہ صرف وعدہ کی شکل میں ہو، اور ہر عقد اپنے اپنے وقت پر مستقل ایجاد و قبول کے ساتھ کیا جائے۔ اس صورت میں یہ عقد غیر مشروط ہو گا لہذا کرایہ داری میں بیع کا معاملہ مشروط نہ ہو گا اور نہ بیع کے اندر کرایہ داری کا معاملہ مشروط ہو گا۔

والله اعلم بالصواب

# غیر سودی کا و نظر

یعنی پی ایں اکاؤنٹ کی حقیقت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ

ضبط و ترتیب  
محمد عبد اللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

## عرض ناشر

۱۹۸۱ء میں جب حکومت نے بلاسوس بینکاری کا آغاز کرتے ہوئے تمام بنکوں میں "پی۔ ایل۔ ایس" یعنی پروفٹ اینڈ لوس شیرنگ (نفع نقصان کی شرکت کا کھاتہ) جاری کر دیا گیا۔ اور اس کے لئے "غیر سودی کا ونڈر" کھول دیئے گئے۔ چونکہ اس کا طریقہ کار تمام تر سودی بنیادوں پر تھا۔ اس لئے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے اس کھاتے کی حقیقت لوگوں کے سامنے واضح کرنے کے لئے یہ مضمون تحریر فرمایا۔ جس میں یہ بتا دیا کہ یہ اکاؤنٹ اور کھاتہ بھی سودی کھاتہ ہے اس میں رقم رکھوا کرنے کا ناجائز نہیں۔

میمن اسلامک پبلیشورز

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## غیر سودی کا و نظر

یکم جنوری ۱۹۸۱ء سے حکومت نے بلا سود بینکاری کے آغاز کا اعلان کیا ہے، اور ہر یہیں میں ”غیر سودی کا و نظر“ کھول دیئے گئے ہیں، حکومت کا کہنا ہے کہ یہ ”بلا سود بینکاری“ کی طرف پلا قدم ہے اور آئندہ بینکنگ کے پورے نظام کو رفتہ غیر سودی نظام میں تبدیل کر دیا جائے گا۔

سُو جیسی لمحت سے جلد اس عزم کا حاصل کرنا ایک اسلامی حکومت کا اہم ترین فریضہ ہے، اور جس دن ہماری میثافت اس شیطانی چکر سے نجات پائی گئی وہ نہ صرف پاکستان، بلکہ پوری انسانیت کے لئے روز سعید ہو گا۔ موجودہ حکومت نے بار بار اپنے اس عزم کا اعلان کیا ہے کہ وہ ملکی میثافت کو غیر سودی بیان دوں پر استوار کرنا چاہتی ہے، اور ایک ایسے ماحول میں جہاں بینکوں کے سود کو حلال طیب قرار دینے کی شرمناک کوششیں جاری رہی ہیں، حکومت کی طرف سے اس عزم کے

اظہار کو بھی مسلمانوں نے غیمت سمجھا، اور اس نیک کام کی طرف جو قدم بھی آگے بڑھایا جائے اُسے ماضی کے مقابلے میں مستحسن ہی قرار دیا جائے گا، اس لئے ان نے "غیر سودی کاؤنٹروں" کے اقتتال کے بعد مسلمانوں کی خاصی بڑی تعداد نے اُسے خوش آمدید کہا اور اپنے اکاؤنٹ ان کاؤنٹروں میں کھلوانے شروع کر دیئے۔

ذاتی طور پر اگرچہ ہمیں اس طریق کا راستے شدید اختلاف تھا کہ سودی اور غیر سودی کاؤنٹر متوازی طور پر ساتھ ساتھ چلائے جائیں، مگر جب ان کاؤنٹروں کا اقتتال ہوا تو اس اقدام کو ماضی کے مقابلے میں بہر حال غیمت سمجھتے ہوئے ہمارا فوری اور پہلا شریہ تھا کہ ان کاؤنٹروں کو کامیاب بنانے کی کوشش کرنی چاہئے، کیونکہ عرصہ ذرا زی کی تمناؤں اور جدوجہد کے بعد اس کام کا آغاز ہو رہا ہے جس کے انتظار میں ایک تماقی صدی بیت گئی ہے، خیال یہ تھا کہ حکمت عملی خواہ کیسی ہو، لیکن غیر سودی بیکاری کا قیام بہر صورت ایک ایسا نیک کام ہے جس میں تعاون خیر ہی خیر ہے، چنانچہ اس کا رخیر میں تعاون اور حصہ داری کے جذبے کے ساتھ ہم نے اس کی اسکیم کا مطالعہ کیا۔ لیکن افسوس اور شدید افسوس، حضرت اور شدید حسرت اس بات کی۔ پہ کہ ان کاؤنٹروں کے تفصیلی طریق کا رکود کرنے کے بعد یہ جذبہ بڑی حد تک سرد ڈگیا۔

کیم جنوری ۱۹۸۱ء کے بعد اطراف و اکناف سے تحریری اور زبانی طور پر ہم سے یہ سوال کیا جا رہا ہے کہ کیا ان کاؤنٹروں سے واقعہ سود ختم ہو گیا ہے؟ اور کیا ایک مسلمان سود کے کسی خطرے کے بغیر ان کاؤنٹروں میں رکھوا سکتا ہے؟

ان سوالات کا علی وجہ البصیرت جواب دینے کے لئے جب ہم نے اس اسکیم کا مطالعہ کیا جو کیم جنوری ۱۹۸۱ء سے نافذ کی گئی ہے، اور اس کے طریق کا راستہ جائزہ لیا تو اندازہ ہوا کہ سود کی آغوش میں پورش پائی ہوئی ذہنیت اتنی آسانی سے اس نجاست کا خاتمہ کرنے کے لئے تیار نہیں، بلکہ وہ اس پر تھوڑا سا عطرو چھڑک کر

اور کچھ خوش نمایاں کر کے کچھ مزید عرصے تک کام چلانا چاہتی ہے۔ لہذا مسلمانوں کو ابھی نہ صرف اور انتظار کرنا ہو گا، بلکہ سُود کی گرفتی ہوئی دیوار کو جو انشاء اللہ بالآخر گر کر ہے گی۔ صحیح طرح ڈھانے کے لئے ابھی اور جدوجہد کرنی ہو گی۔

چونکہ عام طور پر مسلمانوں بلکہ بیشتر علماء کو بھی اس تین اسکیم کی تفصیلات پہنچ نہیں سکتیں، اس لئے ہم اپنا فرض سمجھتے ہیں کہ اپنے علم و بصیرت کی حد تک اس اسکیم پر تبصرہ پیش کریں، تاکہ حکومت، عوام اور علماء اس کی روشنی میں راہ عمل طے کر سکتیں۔

بینکوں کو غیر سُودی نظام پر کس طرح چلایا جائے؟ اور معیشت کے لئے سُود کی تبادل اساس کیا ہو؟ اس مسئلے پر تدبیر دراز سے عالم اسلام کے مختلف حصوں میں سوچا جا رہا ہے اور اس پر بہت سا علمی اور تحقیقی کام ہو چکا ہے، فکر و تحقیق کی ان تمام کاوشوں کو سامنے رکھنے کے بعد ایک بات تقریباً تمام تجدیز میں مشترک نظر آتی ہے، اور وہ یہ کہ سُود کے اصل تبادل طریقے صرف دو ہیں : ایک نفع و نقصان کی تسمیہ یعنی شرکت یا مفاریت اور دوسرے قرض حسن۔

لہذا سُود کو ختم کرنے کے بعد بنکاری کا سارا نظام بنیادی طور سے انہیں دو طریقوں پر مبنی ہونا چاہئے۔ البتہ بینک کو بعض ایسے کام بھی کرنے پڑتے ہیں جن کی انجام دہی کے لئے وہ شرکت و مفاریت کا طریقہ اپنا سکتا ہے، اور نہ قرض حسن کا۔ ایسے مقامات پر جزوی طور سے کچھ دوسرے طریقے بھی مختلف حضرات نے تجویز کئے ہیں، یہ طریقے پورے نظام بنکاری کی بنیاد نہیں بن سکتے، بلکہ انہیں استثنائی یا عبوری طور پر اختیار کیا جاسکتا ہے۔

بلا سُود بنکاری پر اب تک جو علمی اور تحقیقی کام سامنے آیا ہے، ان میں

احقر کی معلومات کی حد تک سب سے زیادہ جامع، مفصل اور حقیقی رپورٹ وہ ہے جو اسلامی نظریاتی کو نسل نے علماء کرام اور ماہرین معاشریات و بنکاری کی مدد سے مرتب کی ہے اور اب مظہرِ عام پر آچکی ہے۔ اس رپورٹ کا حاصل بھی یہی ہے کہ بلا سود بنکاری کی اصل بنیاد فقہ و فقہانی کی تقسیم پر قائم ہو گی، اور بینک کا بیشتر کاروبار شرکت یا مضاریت پر مبنی ہو گا، البتہ جن کاموں میں شرکت یا مضاریت کا رائد نہیں ہو سکتی، وہاں کے لئے اس رپورٹ میں کچھ اور تبادل راستے بھی تجویز کیے گئے ہیں جنہیں بوقتِ ضرورت عبوری دور میں اختیار کیا جاسکتا ہے، انھی تبادل راستوں میں ایک تبادل راستہ ہے جسے اس رپورٹ میں ”بیعِ موْبَعْل“ کا نام دیا گیا ہے۔

اس طریقہ کار کا خلاصہ اس طرح سمجھنے کے مثلاً ایک کاشتکار ٹریکٹر خریدنا چاہتا ہے لیکن اس کے پاس رقم نہیں ہے، بحالاتِ موجودہ ایسے شخص کو بینک سود پر قرض رہتا ہے، یہاں سود کے بجائے شرکت یا مضاریت اس لئے نہیں چل سکتی کہ کاشتکار ٹریکٹر تجارت کی غرض سے نہیں، بلکہ اپنے کھیت میں استعمال کے لئے خریدنا چاہتا ہے۔ اس صورتِ حال کا مثالی حل تو یہ ہے کہ بینک ایسے اشخاص کو قرضِ حسن فراہم کرے، لیکن جب تک بیکوں کی مالی پوزیشن اتنی مسحکم ہو کہ وہ اپنا روپیہ قرضِ حسن کے طور پر دے سکیں، اس وقت تک کے لئے یہ تجویز پیش کی گئی ہے کہ بینک کاشتکار کو روپیہ دینے کے بجائے ٹریکٹر خرید کر ادھار قیمت پر دے وے، اور اپنا کچھ منافع رکھ کر اس کی قیمت متعین کرے اور کاشتکار کو اس بات کی مہلت دے کہ وہ بینک کو ٹریکٹر کی مقررہ قیمت کچھ عرصے کے بعد ادا کرے۔ اس طریقہ کو اسلامی کو نسل کی رپورٹ میں ”بیعِ موْبَعْل“ کا نام دیا گیا ہے، اور اس میں بینک نے ٹریکٹر کی بازاری قیمت پر جو منافع رکھا ہے اسے معاشر اصطلاح میں ”مارک اپ“ کہا جاتا ہے۔

یہ سود سے بچاؤ کا کوئی مثالی طریقہ تو نہیں ہے، لیکن چونکہ مذکورہ صورت میں بینک ٹریکٹر کو اپنی ملکیت، اپنے قبضے اور ممان (RISK) میں لانے کے بعد

فروخت کرتا ہے، اس لئے فہری اعتبار سے یہ نفع سود نہیں ہوتا، اور فہریاتے کرام نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، چنانچہ جن مقامات پر بینک کے سامنے فی الحال کوئی تبادل راستہ نہیں ہے، وہاں کو نسل کی رپورٹ میں یہ طریق کا راستہ اختیار کرنے کی گنجائش رکھی گئی ہے، جس کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ ضرورت کے موقع پر صریح سود سے بچنے کے لئے یہ طریق کا راستہ اختیار کر لیا جائے، لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اس طریق کا رکھنے کی وجہ سود کی روح پاٹی رکھنے کا ایک قانونی حیلہ بنا کر بنکاری نظام کی پوری عمارت "مارک اپ" کی بنیاد پر کھڑی کر دی جائے۔ چنانچہ کو نسل کی ذکر وہ رپورٹ میں جہاں سود کے تبادل طریقوں میں ایک طریقہ "بیع مؤجل" مقرر کیا گیا ہے، وہاں پوری صراحت کے ساتھ یہ بات بھی واضح کر دی گئی ہے کہ اس طریق کا رکھنے کی حدود میں استعمال کرنا چاہئے۔ رپورٹ کے تہییدی نکات میں لکھا ہے کہ :

"کو نسل اس امر کو اپنداہی میں واضح کر دینا ضروری سمجھتی ہے کہ اسلام کے اقتصادی نظام میں سود کا مثالی تبادل حل "نفع و نقصان میں شرکت" یا قرض حسن کی صورت میں سرمائے کی فراہی ہے۔ اگرچہ اس رپورٹ میں پیش کردہ سفارشات بڑی حد تک نفع و نقصان میں شرکت کے اصول پر مبنی ہیں لیکن بعض سفارشات میں کچھ دوسرے تبادل طریقے مثلاً پس داری، ملکیتی کرایہ داری، بیع مؤجل، سرمایہ کاری بذریعہ نیلام بھی اپنائے گئے ہیں ..... اگرچہ یہ تبادل طریقے جس صورت میں زیر نظر رپورٹ میں پیش کئے گئے ہیں، سود کے عصر سے پاک ہیں، تاہم اسلام کے مثالی اقتصادی نظام کے نقطہ نظر سے یہ صرف "دوسرہ تبادل حل" ہیں۔ اس کے

علاوہ یہ خطرہ بھی موجود ہے کہ یہ طریقے بالآخر سودی لین دین اور اس سے متعلقہ برائیوں کے از سرِ نور ارج کے لئے چور دروازے کے طور پر استعمال ہونے لگیں۔ ہذا یہ امر ضروری ہے کہ ان طریقوں کا استعمال کم سے کم حد تک صرف ان صورتوں اور خاص حالات میں کیا جائے جہاں اس کے سوا چارہ نہ ہو، اور اس بات کی ہرگز اجازت نہ دی جائے کہ یہ طریقے سروایہ کاری کے عام معمول کی حیثیت اختیار کر لیں۔

(خاتمہ سود پر اسلامی نظریاتی کو نسل کی اردو پورٹ صفحہ ۱۲)

نیز "بیع مؤجل" کے طریقے کی وضاحت کرتے ہوئے آگے پھر لکھا ہے کہ

"اگرچہ اسلامی شریعت کے مطابق سروایہ کاری کے اس طریقے کا جواز موجود ہے، تاہم بلا احتیاط اسے ہر جگہ کام میں لانا داشمندی سے بعید ہو گا، کیونکہ اس کے بے جا استعمال سے خطرہ ہے کہ سودی لین دین کے از سرِ نور ارج کے لئے چور دروازہ کھل جائے گا۔ ہذا ایسی احتیاطی تدابیر اختیار کی جانی چاہیں کہ یہ طریقہ صرف ان صورتوں میں استعمال ہو جہاں اس کے سوا چارہ نہ ہو۔"

(ایضاً صفحہ ۲۶ فقرہ اول)

اس پس مظہر کو ذہن میں رکھتے ہوئے جب ہم کم جنوری سے نافذ ہونے والی اسکیم کا جائزہ لیتے ہیں تو نقشہ بالکل بر عکس نظر آتا ہے۔ اس اسکیم میں نہ صرف یہ کہ "مارک اپ" ہی کو غیر سودی کاؤنٹر ز کے کاروبار کی اصل بنیاد قرار دے دیا گیا، بلکہ "مارک اپ" کے طریقہ کاری میں ان شرائط کا بھی لحاظ نظر نہیں آتا

جو اس "مارک اپ" کو محدود فقیہی جواز عطا کر سکتی تھیں، چنانچہ اس میں مندرجہ ذیل تین خرابیاں نظر آتی ہیں :

① "بیع موقبل" کے جواز کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ بالائی جو چیز فروخت کر رہا ہے وہ اس کے قبضے میں آپکی ہو۔ اسلامی شریعت کا یہ معروف اصول ہے کہ جو چیز کسی انسان کے قبضے میں نہ آئی ہو اور جس کا کوئی خطرہ (RISK) انسان نے قول نہ کیا ہو اُسے آگے فروخت کر کے اس پر نفع حاصل کرنا جائز نہیں، اور زیرِ نظر اسکیم میں "فروخت شدہ" چیز کے بینک کے قبضے میں آنے کا کوئی تذکرہ نہیں بلکہ یہ صراحت کی گئی ہے کہ بینک "مارک اپ اسکیم" کے تحت کوئی چیز مثلاً چاول اپنے گاہک کو فراہم نہیں کرے گا، بلکہ اس کو چاول کی بازاری قیمت دے گا، جس کے ذریعے وہ بازار سے چاول خرید لے گا، اور اسکیم کے الفاظ یہ ہیں :

"جن اشیاء کے حصول کے لئے بینک کی طرف سے رقم فراہم کی گئی ہے، ان کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے اپنی فراہم کردہ رقم کے معاوضے میں بازار سے خریدی ہیں، اور پھر انہیں تو ے دن کے بعد واجب الاداء زائد قیمت پر ان اداروں کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے (جو اس سے رقم لینے آئے ہیں)۔"

(ایٹیٹ بینک نیوز کم جنوری ۱۹۸۱ء صفحہ ۹)

اس میں اس بات کا کوئی تذکرہ نہیں ہے کہ وہ اشیاء بینک کی ملکیت اور اس کے قبضے میں کب اور کس طرح آئیں گی؟ اور مخفی کسی مخفی کوئی رقم دے دینے سے یہ کیسے سمجھ لیا جائے کہ جو چیز وہ خریدنا چاہ رہا ہے وہ پہلے بینک نے خریدی اور پھر اس کے ہاتھ پہنچ دی ہے؟ صرف کاغذ پر کوئی بات فرض کر لینے سے وہ حقیقت کیسے بن سکتی ہے، جب تک اس کا صحیح طریق کار اختیار نہ کیا جائے۔ زیادہ سے

زیادہ جوبات ہو سکتی ہے وہ یہ کہ بینک پہلے اس اوارے کو اپنا وکیل (AGENT) بنائے کہ وہ مطلوبہ چیز بینک کی طرف سے خرید لے، اور جب وہ خرید کر بینک کے وکیل کی حیثیت سے اس پر قبضہ کر لے تو پھر بینک اسے فروخت کر دے۔ لیکن اول تو اس طریقہ کار کی صراحت ہوئی چاہئے، دوسرے یہ بات بھی واضح ہوئی چاہئے کہ جب تک وہ اوارہ مطلوبہ چیز خرید کر اس پر بینک کی طرف سے قبضہ نہیں کر لے گا، بینک کی فرماہم کی ہوئی رقم اس کے ذمے قرض نہیں ہوگی بلکہ اس کے پاس بینک کی امانت ہوگی۔ یہاں نہ صرف یہ کہ اس قسم کے کسی طریقہ کار کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ چاول وغیرہ کی خریداری کے لئے بینک نے جو رقمیں رائے کار پوریش کو پہلے سے دی ہوئی تھیں، ۲۸ مارچ کو یہ سمجھا جائے گا کہ کار پوریش نے وہ رقمیں شود کے ساتھ بینک کو واپس کر دی ہیں، اور پھر بینک نے اسی روز وہ رقمیں دوبارہ کار پوریش کو ”مارک اپ“ کی بیاناد پر دے دی ہیں، اور جس ہنس کی خریداری کے لئے وہ قرضے دیے گئے تھے، یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے خریداری ہے، اور پھر کار پوریش کو ”مارک اپ“ کی بیاناد پر نہ دی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ جن رقموں سے کار پوریش پہلے چاول وغیرہ خرید چکی ہے اور شاید خرید کر آگے فروخت بھی کر چکی ہے اس کے بارے میں کون سی منطق کی رو سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ بینک نے خرید کر دوبارہ کار پوریش کو پیچی ہے؟

اس سے یہ بات واضح طور پر مترجع ہوتی ہے کہ ”بیعِ مؤجل“ کا طریقہ حقیقہ طور پر اپنا ناچیشی نظر نہیں بلکہ فرضی طور پر اس کا صرف نام لینا چیشی نظر ہے، اور انتہا یہ ہے کہ اس جگہ یہ نام بھی برقرار نہیں رہ سکا، بلکہ بینک کی دی ہوئی رقم کو قرض (ADVANCE) اور اس عمل کو قرض وینے (LEND) سے تعبیر کیا گیا ہے۔

(اٹیٹ بینک نیوز کی جوڑی ۱۹۸۱ء صفحہ)

۲ اس اسکیم کی ایک تکمیل ترین غلطی اور ہے۔ ”بیعِ مؤجل“ کے لئے ایک

لازی شرط یہ ہے کہ معاہدے کے وقت فروخت شدہ شے کی قیمت بھی واضح طور پر متعین ہو جائے، اور یہ بات بھی کہ یہ قیمت کتنی مدت میں ادا کی جائے گی؟ پھر اگر خریدنے والا وہ قیمت متعینہ مدت پر ادا نہ کرے تو اس سے وصول کرنے کے لئے تمام قانونی طریقے استعمال کے جاسکتے ہیں، لیکن ادا نہیں میں تاخیر کی بیاناد پر متعینہ قیمت میں اضافہ کرنے کا شرعاً کوئی جواز نہیں ہے، کیونکہ تاخیر کی بیاناد پر قیمت میں اضافہ کرتے چلے جائیں تو اسی کا دوسرا نام سود ہے، لیکن زیرِ نظر اسکیم میں اس اہم اور بیانادی شرط کی بھی پابندی نہیں کی گئی، بلکہ بعض معاملات میں وضاحت کے ساتھ اس کی خلاف ورزی کی گئی ہے، چنانچہ اس میں کہا گیا ہے کہ امپورٹ بیوں کی ادا نہیں میں بینک جو رقم خرچ کرے گا، اس پر ابتداءً میں دن کی مدت کے لئے اعشاریہ ۸٪ فیصد "مارک اپ" وصول کرے گا، اور اگر یہ رقم میں دن میں ادا نہ ہوئی تو اس قیمت پر مزید چودہ دن کے لئے اعشاریہ ۵۸٪ فیصد "مارک اپ" کا مزید اضافہ ہو گا اور اگر ۳۲ دن گزر جانے پر بھی قیمت کی ادا نہیں نہ ہوئی تو اس قیمت پر مزید اعشاریہ ۶٪ فیصد "مارک اپ" کا اضافہ ہو گا، اور اگر ۳۸ دن گزر جانے پر بھی ادا نہیں نہ ہوئی تو آئندہ ہر پندرہ دن کی تاخیر پر مزید اعشاریہ ۷٪ فیصد کے "مارک اپ" کا اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔

اندازہ فرمائیے کہ یہ طریقہ کار واضح طور پر سود کے سوا اور کیا ہے؟ اگر "امپورٹ" کے بجائے نام "مارک اپ" رکھ دیا جائے اور باقی تمام خصوصیات وہی رہیں تو اس سے "غیر سودی نظام" کیسے قائم ہو جائے گا؟

یہ غنیمت ہے کہ مذکول کے اضافے سے "مارک اپ" کی شروع میں اضافہ زیرِ نظر اسکیم میں صرف امپورٹ بیوں کے سلسلے میں بیان کیا گیا ہے، دوسرے معاملات میں اس کی صراحة نہیں کی گئی۔ لیکن اگر یہ صورت ممکن ہے اسکیم کی نظر میں "غیر سودی" ہے تو شاید وہ دوسرے معاملات میں بھی اس کے

اطلاق میں کوئی قباحت نہ بھیں۔

۳ ملکی ہندوؤں اور بیلز آف ایکسچنچ کو بھنانے کے لئے جو طریقہ اسکیم میں تجویز کیا گیا ہے، وہ بعینہ وہی ہے جو آج کل بینکوں میں رائج ہے، اس میں سرموکوئی فرق نہیں کیا گیا، صرف اس کٹوتی کو جو پہلے کٹوتی (DISCOUNT) کہلاتی تھی، "مارک ڈاؤن" کا نام دے دیا گیا ہے، حالانکہ ہندویاں بھنانے کے لئے بھی ایک شرعی طریقہ کار اسلامی کو نسل کی روپورث میں تجویز کیا گیا ہے۔

۴ پھر اگر بالفرض اسکیم سے یہ شرعی قباحتیں دور کر دی جائیں تب بھی اصولی مسئلہ یہ ہے کہ اس اسکیم میں شرکت اور مضاربت کو غیر سودی بینکاری کی اصلی اساس قرار دینے کے بجائے "مارک اپ" کو اسکیم کی اصل بنیاد قرار دیا گیا ہے، اور غیر سودی کا وثیر کار و بار اسی قانونی حلیلے کے گرد گھما دیا گیا ہے۔ اس وقت ایشیٹ بینک آف پاکستان سے جاری ہونے والا پندرہ روزہ اخبار "ایشیٹ بینک نیوز" ہمارے سامنے ہے، اس کے یکم جنوری ۱۹۸۱ء کے شمارے میں ان مددات اور اس طریقہ کار کی تفصیل دی گئی ہے جو غیر سودی کا وثیر میں اختیار کیا گیا ہے، اس تفصیل کے مطابق غیر سودی کا وثیر میں جمع ہونے والی رقم سات مختلف مددات میں استعمال کی جائیں گی، ان سات مددات میں سے صرف ایک مدد میں شرکت یا مضاربت کے طریقے کو استعمال کیا گیا ہے، اور باقی تمام مددات میں "مارک اپ" یا "مارک ڈاؤن" کا طریقہ تجویز کیا گیا ہے اور شرکت یا مضاربت والی مدد کو استعمال کرنے کے لئے بھی کوئی نیا طریقہ کار و ضع کرنے کے بجائے یہ صراحت کر دی گئی ہے کہ یہ رقم مختلف کپیوں کے حصہ این آئی ٹی یوش اور پارٹی سیمیشن ٹرم سرٹیفیکٹ خریدنے اور انو یسٹمنٹ کار پورٹشن آف پاکستان اور بینکر ز ایکوئیٹ کے ان معاملات میں استعمال کی جائے گی جو نفع و نقصان کی شرکت پر مبنی ہیں۔

اس طریقہ کار کا حاصل یہ ہے کہ ملک میں شرکت و مضاربت کے دائرے

~~کرتے ہیں~~ دینے کا کوئی پروگرام پیش نہیں ہے، بلکہ جو ادارے اس وقت شرکت

یا مضاریت کے طریقے پر کام کرے ہیں، غیر سودی کاؤنٹروں کی جتنی رقم ان اداروں میں لگ سکے گی وہ ان میں لگادی جائے گی اور باقی سارا کاروبار "مارک اپ" کی بنیاد پر ہو گا۔ اور معاملہ یہ نہیں ہو گا کہ پینک کا اصل کاروبار شرکت یا مضاریت کی بنیاد پر ہو، اور جزوی طور پر ضرورت کے وقت "مارک اپ" کا طریقہ اختیار کیا جائے بلکہ "مارک اپ" کاروبار کی اصل بنیاد ہو گا اور جزوی طور پر شرکت یا مضاریت کے طریقے کو بھی اختیار کر لیا جائے گا، جس کا حاصل یہ ہے کہ بینکاری کے نظام کو بدلتے ہوئے مثالی اسلامی اصولوں کے مطابق بنانے کے بجائے چند چیزوں کے سہارے موجودہ نظام جوں کا توں باقی رہے گا۔

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر "بعیجِ مؤجل" کا مذکورہ بالا طریقہ شرعاً جائز ہے اور اسے بعض مقامات پر اختیار کیا جاسکتا ہے تو پھر پورے نظام بینکاری کو اس کی بنیاد پر چلانے میں کیا قباحت ہے؟ اور اس کے جائز ہونے کے باوجود شرکت یا مضاریت ہی پر کیوں زور دیا جا رہا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ "بعیجِ مؤجل" کا مذکورہ طریقہ جس میں کسی چیز کو ادھار بیچنے کی صورت میں اس کی قیمت بیحادی جاتی ہے، اگرچہ یہ مفہوم اصطلاحی معنی کے لحاظ سے سود میں داخل نہیں ہوتا، لیکن اس کے رواجِ عام سے سود خور ذہنیت کی حوصلہ افراطی ہو سکتی ہے، اس لئے یہ کوئی پسندیدہ طریقہ کار نہیں ہے، اور اس کو پورے نظام بینکاری کی بنیاد بنا لیتا مندرجہ ذیل وجوہ سے درست نہیں :

① ادھار بیچنے کی صورت میں قیمت بیحادی خود فقہاء کرام کے درمیان مختلف فہرہ رہا ہے، اگرچہ اکثر فقہاء اسے جائز کرتے ہیں، لیکن چونکہ اس میں مدت بڑھنے کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کی جاتی ہے، اور اس طرح اگرچہ یہ مفہوم مفہوم میں سود نہ ہو، لیکن اس میں سود کی مشابہت یا سود کی خود غرضانہ ذہنیت ضرور موجود ہے، اس لئے بعض فقہاء نے اسے ناجائز بھی قرار دیا ہے، چنانچہ قاضی خان جیسے محقق حنفی

عالم اسے سود کے حکم میں شامل کر کے اسے حرام کہتے ہیں۔

اور ایسا معاملہ جس کے جواز میں فقیہاء کرام کا اختلاف ہو، اور جس میں سود کی کم از کم مشاہدہ تو پائی ہی جاتی ہو، اسے شدید ضرورت کے موقع پر بدرجہ مجبوری اختیار کر لینے کی تو گنجائش نکل سکتی ہے لیکن اس پر اربوں روپے کی سرمایہ کاری کی بنیاد کھڑی کرونا اور اسے سرمایہ کاری کا ایک عام معمول بنالینا کسی طرح درست نہیں۔

(۱) بینک بنیادی طور پر کوئی تجارتی ادارہ نہیں ہوتا، بلکہ اس کا مقصد تجارت صنعت اور زراعت میں سرمائی کی فراہمی ہوتا ہے، اگر ایک تجارتی ادارہ جو تجارت ہی کی غرض سے وجود میں آیا ہو اور جس کے پاس سامان تجارت موجود رہتا ہو وہ "بعض مؤجل" کا مذکورہ طریقہ اختیار کرے تو اس کی نوعیت مختلف ہے، لیکن بینک جو نہ تجارتی ادارہ ہے اور نہ سامان تجارت اس کے پاس موجود رہتا ہے، وہ "بعض مؤجل" کا یہ طریقہ اختیار کرے تو ایک کاغذی کارروائی کے سوا اس کی کوئی حقیقت نہیں ہوگی، جس کا مقصد سود سے بچنے کے ایک حلیے کے سوا کچھ اور نہیں۔ اس قسم کے حیلوں کی شدید ضرورت کے موقع پر تو گنجائش ہو سکتی ہے، لیکن سارا کاروبار ہی حلیہ سازی پر مبنی کرونا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔

(۲) جب ہم "غیر سود بکاری" کا نام لیتے ہیں اور بینکنگ کو اسلامی اصولوں کے مطابق چلانے کی بات کرتے ہیں تو اس کا مفہام یہ نہیں ہوتا کہ چند حیلوں کے ذریعے ہم موجودہ طریقہ کارکو ذرا سا تبدیل کر کے سارا نظام جوں کا توں برقرار رکھیں، بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ سرمایہ کاری کے پورے نظام کو تبدیل کر کے اسے اسلامی اصولوں کے مطابق ڈھالیں، جس کے اثرات تقیم دولت کے نظام پر بھی مرتب ہوں۔ اور سرمایہ کاری کا اسلامی تصور یہ ہے کہ جو شخص کسی کاروبار کو سرمایہ فراہم کر رہا ہے وہ یا تو نفع کا مطالبه نہ کرے، یا اگر نفع کا مطالبه کرتا ہے تو نقصان

کے خطرے میں بھی شریک ہو، لہذا "غیر سودی بینکاری" میں بینادی طور پر اس تصور کا تحفظ ضروری ہے، اب اگر بینک کا سارا نظام "مارک اپ" کی بیناد پر استوار کر لیا جائے تو سرمایہ کاری کا یہ بینادی اسلامی تصور آخر ہمہ اطلاق پذیر ہو گا؟ کیا ہم دنیا کو یہی باور کرائیں گے کہ مروجہ بینکنگ سہم کی خرایوں پر پورے عالم اسلام میں بیشور بیج رہا تھا وہ صرف اس لئے تھا کہ "ائزٹ" کے بجائے "مارک اپ" کا حیلہ کیوں استعمال نہیں کیا جا رہا؟ کیا اس حیلے کے ذریعے نظام تقسیم دولت کی مروجہ خرایوں کا کوئی ہزاروں حصہ بھی کم ہو سکے گا؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں، تو خدا را سوچئے کہ "مارک اپ" کا حیلہ استعمال کر کے ہم اسلامی نظام سرمایہ کاری کا کیا تصور دنیا کے سامنے پیش کر رہے ہیں؟

اسی لئے ہمارے فقہاء کرام نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ اکاؤنٹ کا موقعاً پر کسی قانونی تنگی کو دور کرنے کے لئے کوئی شرعی حیلہ اختیار کر لینے کی تو گنجائش ہے، لیکن ایسی حیلہ سازی جس سے مقاصدِ شریعت فوت ہوتے ہوں، اس کی قطعاً اجازت نہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ اسلام کو جس قسم کا نظام سرمایہ کاری مطلوب ہے وہ "مارک اپ" کے "میک اپ" سے حاصل نہیں ہو گا، اس کے لئے حفظ قانونی لیپ پوت کی نہیں، انقلابی فکر کی ضرورت ہے، اس غرض کے لئے کاروباری اداروں کو مجبور کرنا ہو گا کہ وہ شرکت یا مفارست کی بیناد پر کام کریں، حسابات رکھنے کے طریقے بدلتے ہوں گے، ٹیکسٹوں اور بالخصوص اکم ٹیکسٹ کے موجودہ قوانین کی ایسی اصلاح کرنی ہو گی جس سے یہ قوانین پدیدیا نتی اور رشوت ستانی کی دعوت دینے کے بجائے لوگوں میں امانت و دیانت اور ملک و ملت کی خدمت کا جذبہ پیدا کریں، اور سب سے بڑھ کر اس ذہنیت کا خاتمہ کرنا ہو گا جو نقصان کا ادنیٰ خطرہ مول لئے بغیر اپنے ایک ایک روپے پر یقینی نفع کی طلبگار ہوتی ہے۔

الہذا ہم ارباب حکومت سے نہایت درودمندی کے ساتھ یہ اپیل کرتے ہیں کہ جب آپ نے معیشت کو سود سے پاک کرنے کا مبارک ارادہ کیا ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ اس ارادے کی نیک نیت پر شبہ کیا جائے اور جب آپ اس سمت میں عملی اقدام بھی کرنے کے لئے تیار ہیں تو خدا کے لئے یہ کام نیم دلی سے نہ کیجئے، کیونکہ اس قسم کے انقلابی کاموں میں شیم دلی بعض اوقات انتہائی خطرناک خاتمہ کی حامل ہوتی ہے۔ اس کے بجائے آپ پوری جرأت وہت اور پوری یکسوئی کے ساتھ وہ اقدامات کیجئے جو اس عظیم اور مقدس کام کے لئے ضروری ہیں۔ ابھی غیر سودی کا وہنڑوں کی محض ابتدا ہے اور اس مرحلے پر خراپوں کی اصلاح نسبتاً آسان ہے، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں مزید پچیدگیاں پیدا ہوتی جائیں گی، چنانچہ ہماری نظر میں فوری طور سے کرنے کے کام یہ ہیں :

① غیر سودی کا رو بار کی اصل بنیاد ”مارک اپ“ کے بجائے نفع و نقصان کی تقسیم کو بنایا جائے۔

② جن مقامات پر ”مارک اپ“ کا طریقہ باقی رکھنا ناگزیر ہو وہاں اس کی شرعی شرائط پوری کی جائیں، یعنی اول تر قیمت کی ادائیگی میں تاخیر پر ”مارک اپ“ کی شرحوں میں اضافے کی شرط کو فور ختم کیا جائے، کیونکہ شریعت میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔ دوسرے اس بات کی وضاحت کی جائے کہ ”مارک اپ“ کی بنیاد پر فروخت کیا جانے والا سامان میں کے قبیلے میں لا کر فروخت کیا جائے گا۔

③ مل آف ایکچھ بھنانے کے لئے ”مارک ڈاؤن“ کا طریقہ ختم کر کے وہ طریقہ کار اختریار کیا جائے جو اسلامی نظریاتی کو نسل نے تجویز کیا ہے۔

④ ایک اور اہم بات یہ ہے کہ اب تک ”غیر سودی کا وہنڑ“ میں رقم رکھوانے والوں کو یہ نہیں بتایا گیا کہ منافع کی صورت میں ان کو ملنے والی شرح منافع کیا

ہوگی؟ یعنی یہ واضح نہیں ہے کہ بینک لفغ کا کتنا حصہ خود رکھے گا اور کتنا اکاؤنٹ ہولڈر زمیں تقسیم کرے گا؟ اس کے بجائے غیر سودی کاؤنٹر کے پر اسکش میں یہ کہا گیا ہے کہ شرح کے تعین کلی طور پر بینک کی صواب دید پر ہو گا۔ یہ صورت حال بھی شرعاً درست نہیں۔ جب اکاؤنٹ ہولڈر زم کے ساتھ شرکت کا معاملہ کیا جا رہا ہے تو یہ بات معاملہ کے وقت طے ہونی چاہئے کہ لفغ کی صورت میں لفغ کا کتنا متناسب حصہ بینک کا ہو گا، اور کتنا اکاؤنٹ ہولڈر کا؟ ورنہ شرح منافع مجبول ہونے کی بناء پر اس معاملے کی شرعی حیثیت مخلوک ہو جائے گی۔

اب سوال یہ ہے کہ جن حضرات نے اس نئے نظام کے تحت "غیر سودی کاؤنٹر" میں اپنے اکاؤنٹ مکھلوائے ہیں، ان کو ملنے والے لفغ کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ نیز جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے سودے سے بچنے کی توفیق بخشی ہے، وہ آئندہ ان کاؤنٹر میں رقم رکھوائیں یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں عرض ہے کہ "غیر سودی کاؤنٹر" کے کاروبار کی جو تفصیل ہم نے دیکھی ہے اس کی رو سے اس کاروبار کے تین حصے ہیں :

① پہلا حصہ واضح طور پر جائز ہے۔ یعنی جو رقمیں عام کپنیوں کے غیر ترجیحی حصہ یا این آئی ٹی یوٹ خریدنے میں لگائی جائیں گی یا کسی اور ایسے کاروبار میں لگائی جائیں گی جو شرکت یا مصاہرات کی بنیاد پر رقمیں وصول کرتا ہو، ان پر حاصل ہونے والا منافع شرعاً حلال ہو گا۔

② دوسرا حصہ واضح طور پر ناجائز ہے۔ یعنی درآمدی بلوں پر "مارک اپ" کا جو طریقہ اسکیم میں بتایا گیا ہے کہ وقت مقررہ پر ادائیگی نہ ہونے کی صورت میں "مارک اپ" کی شرح بڑھتی چلی جائے گی۔ یہ واضح طور پر شرعاً ناجائز ہے، اور اس کاروبار سے حاصل ہونے والا منافع شرعاً حلال نہیں ہو گا، اسی طرح ملکی بلوں پر

”مارک ڈاؤن“ کے نام سے کوئی کرکے جو نفع حاصل ہوگا، وہ بھی شرعاً درست نہیں ہوگا۔

۳ تیرا حصہ مہم اور غیر واضح ہے۔ یعنی درآمدی پلوں کے علاوہ دوسری مذہات میں جہاں ”مارک اپ“ کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے، وہاں صورت حال پوری طرح واضح نہیں، وہاں بھی نفع کے ناجائز ہونے کے دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ وہاں بھی ادا یاگی میں تاثیر ہونے پر ”مارک اپ“ کی شرح بیھائی جاتی رہے، جس کی ایکیم میں نہ کوئی صراحت ہے نہ تردید۔ اور دوسرے یہ کہ بینک جو سامان ”مارک اپ“ کی بنیاد پر فروخت کر رہا ہے، اس پر بینک کا قبضہ ہونے سے پہلے اُسے فروخت کر دیا جائے۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی صورت نہ ہوئی تو فقہی طور پر اس سے حاصل ہونے والے نفع کی مکحاش ہوگی۔

اس تجربے سے یہ بات واضح ہوئی کہ فی الحال ان ”غیر سودی کاؤنٹریوں“ کا کاروبار جائز اور ناجائز معاملات سے مخلوط ہے، اور اس کا کچھ حصہ مشتبہ ہے۔ لہذا جب تک ان خایروں کی اصلاح نہ ہو، اس سے حاصل ہونے والے منافع کو کلی طور پر حلال نہیں کہا جاسکتا، اور مسلمانوں کو ایسے کاروبار میں حصہ لینا درست نہیں۔

واللہ اعلم



# فارنا یکس پنج

بیر رسیقٹیٹیٹ کا شرعی حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ

ضبط و ترتیب

محمد عبداللہ نیمن

میمن اسلامک پبلیشورز

## عرض ناشر

”فارن ایکچنچ بیر سٹیفکیٹ“ جو حکومت جاری کرتی ہے، اس کے  
بارے میں ایک صاحب نے شرعی مسئلہ معلوم کرنے کے لئے دارالافتاء  
دارالعلوم کراچی میں ایک استفتاء بھیجا، حضرت مولانا محمد تقی عثنی صاحب مدظلہم  
نے اس استفتاء کا تفصیل جواب تحریر فرمایا۔ جو پیش خدمت ہے۔

اللہ تعالیٰ اس کو بقول فرمائے، اور حضرت مولانا مدظلہم کی عمر میں اور صحت  
میں برکت عطا فرمائے، آمین۔

میمن اسلامک پبلشرز

# فارن ایک چیخ بیر سر ٹیفکیٹ کا شرعی حکم

الشّفاعة

کیا فرماتے ہیں علائے دین و مفتیان شرع میں درج ذیل مسئلہ میں کہ جو لوگ بیرون ملک رہتے ہیں اور اپنا زرِ مبادلہ باہر سے لے کر آتے ہیں۔ ان کے لئے حکومت نے ”قارن ایکچھی پیر سرٹیفیکٹ“ کے نام سے ایک اسکیم جاری کی ہے جس کے ذریعہ ان کو باہر سے لائے ہوئے زرِ مبادلہ کے عوض یہ سرٹیفیکٹ جاری کئے جاتے ہیں۔ اور اس کا حامل اس کو اسک ایکچھی میں بھی نفع پر فروخت کر سکتا ہے۔ اور خود ایک پاکستانی بینک بھی ایک سال کے بعد سوروپے پر ۱۳/۵۰ روپے مزید نفع کے ساتھ ۳۱ دو سال کے بعد ۳۱ روپے اور تین سال کے بعد ۵۲ روپے سودا یا نفع کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے۔ اور اگر چاہے تو اسی کے ذریعہ بوقتِ ضرورت زرِ مبادلہ بھی حاصل کر سکتا ہے۔

ان سریکیٹ کا خریدنا اور ان پر نفع حاصل کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟



## الجواب

### حامد اور مصلیا

فارن ایک چیخ بیر سرٹیفیکٹ کے بارے میں تحقیق سے یہ حقیقت معلوم ہوئی کہ جو لوگ پاکستان سے باہر ملازمت کرتے ہیں وہ اگر زرِ مبادلہ پاکستان لے کر آئیں تو حکومت کا قانون یہ ہے کہ وہ بیرونی زرِ مبادلہ اسیٹیٹ بینک میں جمع کرائیں اور اس کے بدلے حکومت کے طے کردہ نرخ کے مطابق پاکستانی روپیہ وصول کریں۔ پاکستان میں رہتے ہوئے زرِ مبادلہ اپنے پاس رکھنا قانوناً جائز نہیں۔ اور جب ایک مرتبہ یہ زرِ مبادلہ اسیٹیٹ بینک میں جمع کرایا جائے تو اس کے بعد کسی وقت اس کو واپس لینا بھی قانوناً ممکن نہیں۔ اب حکومت نے یہ فارن ایک چیخ بیر سرٹیفیکٹ اس مقصد سے جاری کئے ہیں کہ جو شخص باہر سے زرِ مبادلہ لے کر ان کے بدلے یہ سرٹیفیکٹ حاصل کر لے تو اس کو تین فوائد حاصل ہوتے ہیں :-

پہلا فائدہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ اس سرٹیفیکٹ کو دکھا کر اس کا حاصل جب چاہے کسی بھی ملک کی کرنی تبادلے کے دن کی قیمت کے اعتبار سے وصول کر سکتا ہے۔

دوسرा فائدہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سال بھر یہ سرٹیفیکٹ اپنے پاس رکھے تو وہ ساڑھے بارہ فیصد فتح کے ساتھ پاکستانی روپیہ میں بھنا سکتا ہے۔

تیسرا فائدہ یہ ہے کہ سال گزرنے سے پہلے یا کسی بھی وقت وہ اس کو بازارِ حصہ (اشاک ایکچن) میں جس قیمت پر چاہے فروخت کر سکتا ہے۔

چونکہ اس سرٹیفیکٹ کی وجہ سے اس کے حامل کو زرِ مبادلہ حاصل کرنے کا احتراق پیدا ہو جاتا ہے اسی لئے عام طور پر اسک ایک چیز میں لوگ اسے زیادہ قیمت پر خرید لیتے ہیں۔ مثلاً سورپریس کا سرٹیفیکٹ ایک سو سو روپیہ میں لیکے سکتا ہے۔

سرٹیفیکٹ کو دیکھنے اور اس کے متعلق مطیوعہ معلومات کے مطابعہ سے یہ بات واضح ہوئی کہ یہ سرٹیفیکٹ غیر ملکی زرِ مبادلہ کی رسید نہیں، بلکہ اس پاکستانی روپیہ کی رسید ہے جو کسی باہر سے آنے والے کو زرِ مبادلہ حکومت کے خواہ کرنے کے نتیجے میں حاصل ہوا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ عام پاکستانی روپے یا اس کی نمائندگی کرنے والے تکالیف کی بنیاد پر زرِ مبادلہ حاصل کرنے کا کوئی احتراق نہیں ہوتا، لیکن اس سرٹیفیکٹ کے حامل کو زرِ مبادلہ کے حصول کا احتراق حاصل ہوتا ہے۔ لہذا فقیر اعتبر سے اس کی صورت یہ ہی کہ :-

حکومت نے باہر سے آنے والے زرِ مبادلہ پاکستانی روپیہ کے عوض میں خرید لیا، لیکن یہ پاکستانی روپیہ فوراً ادا کرنے کے بجائے اسے اپنے ذمے میں دین بنا لیا اور اس دین کی توثیق کے لئے یہ سرٹیفیکٹ جاری کر دیا۔ اور اس کے حامل کو یہ اختیار دے دیا کہ اگر وہ چاہے تو یہ دین اپنے اصل پاکستانی روپے کی شکل میں وصول کرے یا اگر چاہے تو ادائیگی کے دن کی قیمت کے لحاظ سے زرِ مبادلہ کی شکل میں وصول کرے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ سرٹیفیکٹ، حامل کے اس پاکستانی روپے کا وثیقہ ہے کہ جو حکومت کے ذمہ دین ہے۔ اب اگر حکومت ایک سال کے بعد یہ سورپے کا وثیقہ ایک سو ساڑھے بارہ روپیہ میں لیتی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ دین پر ساڑھے بارہ فیصد زیادتی ادا کر رہی ہے جو شرعاً واضح طور پر سودہ ہے۔ اسی طرح اگر اس سرٹیفیکٹ کا حامل یہ وثیقہ بازارِ حص میں اس کی اصل قیمت سے زیادہ قیمت پر فروخت کرتا ہے تو اس کے معنی بھی یہ ہوئے کہ وہ اپنا دین زیادہ قیمت پر دوسرے کو

فروخت کر رہا ہے اور یہ معاملہ بھی سُودہ ہونے کی بنا پر ناجائز ہے۔

یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ یہ سرٹیفیکٹ غیر ملکی زرِ مبادلہ کی رسید ہے اور اس وجہ سے اس کو پاکستانی روپیہ میں کسی بھی طے شدہ نرخ پر فروخت کرنا جائز ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ یہ سرٹیفیکٹ غیر ملکی زرِ مبادلہ کی رسید نہیں ہے جس کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اس سرٹیفیکٹ پر غیر ملکی زرِ مبادلہ کے بجائے صراحتاً پاکستانی روپے کا نام لکھا ہوا ہوتا ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سرٹیفیکٹ کے ذریعہ جب بھی زرِ مبادلہ حاصل کیا جائے تو اتنا زرِ مبادلہ نہیں ملے گا جس کے بدلے یہ سرٹیفیکٹ حاصل ہوا تھا۔ بلکہ تبادلہ کے دن، غیر ملکی زرِ مبادلہ کے نرخ کے مطابق زرِ مبادلہ دیا جائے گا۔ مثلاً کسی شخص نے پہنچیں (۲۵) سعودی ریال دے کر سو روپے کا سرٹیفیکٹ حاصل کیا اور چھ ماہ کے بعد وہ اس سرٹیفیکٹ کے بدلے دوبارہ سعودی ریال حاصل کرنا چاہتا ہے جبکہ چھ ماہ کے بعد سعودی ریال مہنگا ہو چکا ہے، تو اسے اتنے سعودی ریال دیئے جائیں گے جتنے اس روز پاکستانی روپے میں حاصل ہوتے ہوں۔ مثلاً اس دن کی شرح تبادلہ اگر ۲۳ ریال ہو تو اس سرٹیفیکٹ کے ذریعہ ۲۳ ریال ہی حاصل ہوں گے۔ پس یہ واضح دلیل ہے کہ یہ سرٹیفیکٹ، سعودی ریال کا وثیقہ نہیں بلکہ پاکستانی روپے کا وثیقہ ہے۔

لہذا اس سرٹیفیکٹ کو اس بنا پر خریدنا کہ اسے زیادہ قیمت پر اشاک ایکچھی میں بچ دیا جائے گا یا سال بھر گزرنے کے بعد اس پر حکومت سے سائز ہے بارہ فیصد نفع حاصل کیا جائے گا، ”سُودی معاملہ ہونے کی بناء پر قطعاً ناجائز و حرام ہے، البتہ اگر کوئی شخص اس غرض سے سرٹیفیکٹ خریدے کہ بوقتِ ضرورت اس کے ذریعہ زرِ مبادلہ حاصل ہو سکے اور اسے اشاک ایکس چینچ میں فروخت کرنے یا حکومت سے اس پر منافع حاصل کرنے کا کوئی ارادہ نہ ہو تو اس غرض سے خریدنے کی گنجائش

ہے، لیکن خریدنے کے بعد اسے زیادہ قیمت پر بیچنا یا اس پر حکومت سے منافع حاصل کرنا ہرگز جائز نہیں۔

واللہ اعلم

احقر

محمد تقی عثمانی عفی عنہ  
دارالافتاء دارالعلوم کراچی۔ ۱۳  
۱۴۰۸-۸-۲۲



## کچھ شہمات

اور

## ان کا جواب

”قارن ایک چیخ یور سرٹیکٹ“ کے بارے میں ”البلاغ“ میں جب یہ مندرجہ بالا سوال اور جواب شائع ہوئے تو اس پر ایک صاحب کا تفصیلی خط موصول ہوا۔ جس کا تفصیلی جواب حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدرسہ علمی نے تحریر فرمایا، وہ خط اور اس کا جواب ذیل میں پیش خدمت ہے۔

معظم و محترم جناب مولانا محمد تقی عثمانی صاحب۔ السلام علیکم!

گزشتہ ایک سال نے نجیب الحق صدیقی صاحب کی کرم فرمائی کی وجہ سے ”البلاغ“ زیر مطالعہ ہے، آپ کے مفاسدین بہت اشتیاق سے پڑھتا ہوں اور روز بروز آپ کی تحریر علمی، نور قلم اور انداز تحریر کا مذاہج ہوتا جا رہا ہوں۔ اللہ کرے نور و قلم اور زیادہ ہو۔

شوال المکرم سنہ ۱۴۰۸ھ/جولی ۱۹۸۸ء کے ”البلاغ“ میں قارن کرٹی سرٹیکٹ“ کے بارے میں جناب والا کی تحقیق اور رائے نظر سے گزروی۔ اس سلسلے میں کچھ معروضات پیش خدمت ہیں :-

○ یہ مفروضہ کہ ہر پاکستانی کو عملن واپسی پر سارا فارن کرنی  
کوئی حکومت کے پاس جمع کرانا ہوتا ہے درست نہیں۔ عرصہ دراز  
سے حکومت پاکستان نے یہ اجازت دی ہوئی تھی کہ واپس آنے  
والے پاکستانی چھ ماہ تک غیر ملکی زر مبادلہ اپنے پاس فارن کرنی  
اکاؤنٹ میں رکھ سکتے ہیں۔ پھر ستمبر ۱۹۸۵ء کے اوائل میں یہ مدت  
برھا کر تین سال کر دی گئی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ گزشتہ سال  
جب فارن کرنی سرٹیفیکٹ جاری کئے گئے اس وقت خریدنے  
والے سارے حضرات یا بیشتر حضرات قانوناً اس بات کے مجاز  
تھے کہ حکومت کو زر مبادلہ نہ دیں اور اپنے پاس ہی رکھیں اور  
جن لوگوں نے یہ سرٹیفیکٹ خریدے ان کے پیش نظر یا تو اور  
جگہوں سے زیادہ ملنے والی منافع کی شرح تھی یا وہ اپنے  
سرٹیفیکٹ کو اشک ایکس چینج میں فروخت کر کے حکومت کی  
مقرر کردہ شرح مبادلہ سے زیادہ حاصل کرنا چاہتے تھے۔

○ چنان تک اس بات کا تعلق ہے کہ ”سرٹیفیکٹ کا حاصل  
جب چاہے کسی بھی ملک کی کرنی تبادلے کے دن کی قیمت کے  
اعتبار سے وصول کر سکتا ہے۔“ یہ کچھ حد تک صحیح ہے کیونکہ  
حاصل کو یہ کرنی پاکستان سے باہری طے کی، لیکن اگر وہ اس سے  
پاکستان میں فارن کرنی اکاؤنٹ کھولنا چاہے کا تو اسے اس بات  
کی اجازت نہ ہو گی۔ البتہ وہ حاصل جس کا پہلے سے فارن کرنی

اکاؤنٹ موجود ہے وہ سریقیکٹ اس اکاؤنٹ میں جمع کر سکتا ہے۔

○ گوکہ یہ درست ہے کہ یہ حکومت باہر سے آنے والا زر مبادلہ پاکستانی روپیہ کے عوض خرید کر فوراً ادا کرنے کے بجائے اسے اپنے ذمے دین بناتی ہے لیکن فروخت کرنے والا صرف اس نئے حال کے بجائے مستقبل کے روپے میں (جو کہ افراط زر کی وجہ سے روز بروز کمزور ہوتا جا رہا ہے) اور حقیقی شرح تبادلہ سے کم لینے کو تیار ہوتا ہے کہ وہ مستقبل میں زر مبادلہ لینے کا اتحاقاً برقرار رکھتا ہے۔ ماہرین معاشیات کے مطابق صرف اور صرف (FLOATING RAK) یہ کسی کرنی کی حقیقی قیمت تبادلہ ہوتا ہے۔ حکومتوں کے مقرر کردہ بیٹ کرنی کی سمجھ (WORTH) یعنی (INTRINSIC) اب اگر حکومت (REFLECT) کو نہیں کرتے۔ مصنوعی طور پر فارن کرنی کے بد لے کم قیمت دے گی تو بازار میں اس پر (PREMIUM) نیادہ ہو گا۔ مثال کے طور پر آج حکومت زبردستی پر اُتر آئے اور ڈالر کی قیمت دس روپیہ طے کروے تو مارکیٹ میں ڈالر دس فیصد (موجودہ) (PREMIUM) کے بجائے تو یا سو فیصد پر یکیم پر کچے گا جو اس کی سمجھ قیمت ہے۔ میں اس ضمن میں یاد لانا چاہتا ہوں کہ آج سے تقریباً پندرہ سال پیش جب حکومت نے ڈالر کی شرح تبادلہ 14.75 روپیہ مقرر کی ہوئی تھی، ڈالر بازار میں چودہ روپے کا ملتا تھا اور حکومت خود چودہ روپے کی قیمت کو بلا واسطہ بولنے والوں کیم کے ذریعے (SUPPORT) کر رہی تھی۔ مختلف

کرنیوں میں ایک دوسرے کے مقابلے میں اُتار چڑھاؤ آتا رہتا ہے جو کہ ان ممالک میں افراطی زر اور شرح سود کا ایک (FUNCTION) ہے لیکن جن ملکوں میں کرنی کی نقل و حرکت پر کوئی پابندی نہیں یا جہاں حکومت مصنوعی طور پر شرح تبادلہ طے نہیں کرتی وہاں مارکیٹ کی شرح اور حکومت کی شرح تبادلہ میں کوئی فرق نہیں ہوتا کیونکہ دونوں شرحیں مقامی کرنی کی (INTRINSIC VALUE) کو ظاہر کرتی ہیں۔ اس سلسلے میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہی نقطہ نظر سے کسی حکومت کو (جو کہ اسلامی حکومت بھی نہیں) اس بات کا کیا حق پہنچتا ہے کہ وہ عوام کو ان کی غیر ممالک میں کمائی کی کم قیمت دے (جبکہ کشمکش، پولیس، عدالتیں، اکم تکیں غرض ہر اوارہ انسیں لوٹنے پر تیار بیٹھا رہتا ہے) اور اگر وہ کم قیمت دیتی ہے تو عوام اس بات کے کس حد تک مجاز ہیں کہ وہ اپنے زر مبادلہ کی صحیح قیمت (INTRINSIC VALUE) بازار سے حاصل کریں، خصوصاً جبکہ اسی حکومت نے زر مبادلہ کی بازار میں فروخت قانونی قرار دی ہوئی ہے؟

○ دورانِ تحقیق جناب والا کے علم میں یہ بات ضرور آئی ہو گی کہ حکومت پاکستان کو ہندی کے کاروبار سے ہر سال کو دو ہزار روپے کا نقصان ہو رہا تھا کیونکہ لوگ حکومت کی مصنوعی شرح کو چھوڑ کر پرائیویٹ اداروں کے ذریعے رقمات کی ترسیل کر رہے تھے۔ پیر فارن ایکس چینچ سرٹیفیکیٹ جاری کر کے اور ان کی اسٹاک ایکس چینچ میں فروخت کو قانونی بنایا کر دراصل

حکومت نے ہندی کے کاروبار پر ضرب لگائی ہے اور اس بات کا موقع فراہم کیا ہے کہ لوگ زر مبادلہ کی صحیح قیمت حاصل کر سکیں (مجھے البلاغ صرف ایک سال سے ہی مل رہا ہے اس لئے میرے علم میں نہیں کہ ہندی کے کاروبار کے سلسلے میں فقہی نقطہ نظر کیا ہے۔ براہ کرم اس سے بھی آگاہ فرمائیے)۔

ان باتوں کے پیش نظر کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ سریشیکیٹ کو بازار میں بیچنے سے جو دس یا پارہ فیصد منافع ہوتا ہے وہ جائز ہے فارم کرنی کی حقیقی قیمت ہونے کی وجہ سے؟ بالکل اسی طرح جس طرح کپنیوں کے حصہ وغیرہ بازار میں (PAR) (VALUE) سے زیادہ یا کم اپنی (INTRINSIC VALUE) کی بناء پر فروخت ہوتے ہیں۔ البتہ اس بات سے مکمل اتفاق کیا جاسکتا ہے کہ سال بھر گزرنے کے بعد اس پر حکومت کی طرف سے جو سائز ہے پارہ فیصد منافع حاصل کیا جائے گا وہ نہ سودی معاملہ ہونے کی وجہ سے قطعاً ناجائز و حرام ہو گا۔

○ آخری پیراگراف میں جناب والا نے اجازت دی ہے کہ اگر کوئی شخص اس غرض سے یہ سریشیکیٹ خریدے کہ بوقت ضرورت اس کے ذریعے زر مبادلہ حاصل ہو سکے تو اس غرض سے خریدنے کی ممکنگی نہ ہے۔ یہ اجازت بھی عام آدمی کے لئے مسائل کھڑے کر سکتی ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص پاکستان واپسی پر صرف اور صرف اسی غرض سے یہ سریشیکیٹ لیتا ہے کہ بوقت ضرورت اس سے زر مبادلہ حاصل ہو سکے گا لیکن تین سال بعد جب اس کے بدلے زر مبادلہ لینا چاہتا ہے تو ایک لاکھ روپیہ کے سریشیکیٹ کی (SURRENDER VALUE) ایک لاکھ باون ہزار روپیہ ہو جانے کی وجہ سے اسے زیادہ زر مبادلہ ملتا

ہے۔ یہ باون ہزار یقیناً سُودہ ہے اور اس شخص کے پاس اس سے  
بچنے کی کوئی صورت نہیں۔ حکومت یہ رقم اسے زبردستی دیگی،  
ایسی صورت میں کیا وہ سُودہ وصول کرنے کا گناہ ہگارنہ ہو گا؟  
حالت مجبوری کیا وہ باون ہزار روپیہ خیرات کروے یا جتنی فارن  
کرنی اس نے حکومت کو دی تھی، اتنی لے کر باقی خیرات میں  
دی دے، لیکن ایسی صورت میں روپیہ کی قیمت میں کمی  
کرنی اس سے پوری ہوگی۔ (EXCHANGE LOSS)

امید ہے مزاج بخیر ہوں گے۔

### جواب کا منتظر

مغلص  
مشتمل مسحود



## الجواب

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مڈھلہم

محترم و مکرم جناب مشتم مسعود صاحب۔ حفظہ اللہ تعالیٰ  
السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ!

گرامی نامہ ملا۔ جواب کے لئے جس ذہنی یکسوئی کی ضرورت تھی، وہ چھپلے  
دنوں مفقود رہی، اس لئے جواب میں قدرے تاخیر ہو گئی۔ شرمندہ اور مخذلہ خواہ  
ہوں۔

آپ نے جس تفصیل کے ساتھ فارن ایکس چینچ بیر سریلیکٹ کا پورا پیں  
منظر بیان فرمایا ہے، اس پر میں تسلی سے آپ کا شکر گذار ہوں، باہر سے زیر مبارکہ  
پاکستان منتقل کرنے والوں پر جو پابندیاں قانوناً عائد ہیں، اور جن کی وجہ سے وہ

مشکلات کا شکار ہیں، ان کا کچھ اندازہ پلے بھی تھا، آپ کی مفصل تشریع سے اور زیادہ ہو گیا۔ لیکن ان تمام باتوں سے فارم ایکس چینچ بیر سرٹیفیکیٹ کی موجودہ شرعی حیثیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان مشکلات کا اصل حل تو یہ ہے کہ حکومت زرِ مبادلہ بازاری نرخ پر حاصل کرے۔ یا پھر شرعاً اس بات کی گنجائش بھی نکل سکتی تھی کہ حکومت ان سرٹیفیکیٹس کو پاکستانی روپے کا نہیں، بلکہ اُس زرِ مبادلہ کا نمائندہ قرار دے جو حکومت کے حوالے کیا گیا ہے۔ اگر یہ سرٹیفیکیٹ زرِ مبادلہ کا نمائندہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ حکومت کے ذمے زرِ مبادلہ دین ہے۔ اب اس کے بعد حکومت کسی بھی آئندہ مرحلے پر اسے باہمی رضامندی سے مطلے شدہ قیمت پر خرید سکتی ہے، اور یہ قیمت بازاری قیمت سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے۔ نیز تبادل طور پر یہ بھی ممکن ہے کہ سرٹیفیکیٹ کا حامل بازار میں اُسے بطور حوالہ دے کر اس کے ذریعے زیادہ پاکستانی روپے حاصل کر لے۔

لیکن شرعاً دشواری یہاں سے پیدا ہوئی ہے کہ اس سرٹیفیکیٹ کو زرِ مبادلہ کے بجائے پاکستانی روپے کا ویثہ قرار دوا گیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حکومت نے اسی وقت زرِ مبادلہ کو سرکاری نرخ پر پاکستانی روپے سے خرید لیا ہے، اور اس پاکستانی روپے کے بدلتے یہ سرٹیفیکیٹ جاری کر دیا ہے۔ اب ترین مبادلہ اس شخص کی ملکیت میں نہیں رہا جس کی بنیاد پر نہ کوہہ دو طریقوں سے اس کی نیجیت ممکن ہوتی۔

رہا یہ کہنا کہ موجودہ صورت میں اسٹاک ایکس چینچ کے اندر موجود سیا بارہ فیصد منافع ہوتا ہے وہ زرِ مبادلہ کی حقیقی قیمت ہونے کی بنیاد پر جائز ہونا چاہئے، سو یہ توجیہ دو وجہ سے ممکن نہیں ہے۔

اول تو اس لئے کہ وہ زرِ مبادلہ کی نہیں، بلکہ پاکستانی روپے کی قیمت ہے، کیونکہ سرٹیفیکیٹ پاکستانی روپے ہی کا ویثہ ہے، اور روپوں کے ہم جس تبادلے میں کی بیشی جائز نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سریٹیکیٹ پر بازار میں جو دس یا بارہ فیصد منافع ملتا ہے، نہ وہ کلیچے زرِ مبادلہ کے سرکاری اور بازاری نرخوں کے فرق پر جی ہوتا ہے اور نہ اس فرق کے مساوی ہوتا ہے۔ اگر یہ منافع دس یا بارہ فیصد ہے تو سرکاری اور بازاری نرخوں کا فرق عموماً اس سے کم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سریٹیکیٹ کو بازار میں بیچنے سے حاصل کو ہندی کے ذریعے زرِ مبادلہ بیچنے سے زیادہ فائدہ ہوتا ہے اس لحاظ سے جناب کا یہ فرما احقر کے نزدیک درست نہیں ہے کہ حکومت کی طرف سے کھلے بازار میں اس سریٹیکیٹ کی فروخت کی اجازت بازار سے زرِ مبادلہ کی صحیح قیمت حاصل کرنے کی اجازت کے مترادف ہے۔

اس کے برخلاف صحیح صورتِ حال یہ ہے کہ حکومت نے بازار میں زرِ مبادلہ کو اس کی بازاری قیمت پر بیچنا تو منوع قرار دے رکھا ہے، لیکن اس بات کی اجازت دے رکھی ہے کہ زرِ مبادلہ سرکار کو کم قیمت پر فروخت کر کے اس قیمت کی بنیاد پر سُودی معاملہ کر کے اپنے اس نقصان کی تلاشی کر سکتے ہو۔

یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ غیر ملکی کرنی کا سرکاری نرخ اُس کے بازاری نرخ سے بہت کم مقرر کرنا، جب کہ کھلے بازار میں زرِ مبادلہ کی خرید و فروخت بھی قانوناً منوع ہو، ایک طرح کا ٹلم ہے جس کی عام حالات میں ہمیں شرعاً اجازت نہیں ہے۔ لیکن اگر حکومت ایک غلط کام کر رہی ہو تو اس سے سُودی معاملے کی شرعی گیشیت پر کوئی فرق نہیں پڑے گا، بلکہ وہ بدستور ناجائزی رہے گا۔

البتہ چونکہ حکومت نے سریٹیکیٹ کے حاصل سے زرِ مبادلہ جبراً کم قیمت پر خریدا ہے اس لئے اگر حکومت اسے سال بھر کے بعد سریٹیکیٹ پر بارہ فیصد منافع دیتی ہے تو اگرچہ یہ منافع سُودہ ہے، لیکن اس میں سے اتنی رقم رکھ لینے کی شرعاً گنجائش معلوم ہوتی ہے جو سریٹیکیٹ خریدنے کے دن زرِ مبادلہ کے سرکاری نرخ اور بازاری نرخ کے فرق کے برابر ہو۔ مثلاً کسی نے ایک سو ڈالر دیکر = ۱۰۰٪ اپاکستانی روپے کا

سریشیکیٹ حاصل کیا، جب کہ اس کی بازاری قیمت = ۱۵۰ روپے تھی۔ اس میں اس کو پچاس روپے کا نقصان سرکاری جگہ سے ہوا جس پر وہ دل سے راضی نہیں تھا، اب اگر سال بھر کے بعد حکومت اسے سریشیکیٹ کے بدلتے = ۱۲۰۰ روپے تھے، تو ان روپوں میں سے = ۵۰ روپے اگر وہ ذاتی نقصان کی تلافی کے طور پر وصول کر لے تو شرعاً اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، لیکن باقی روپے اس کو اپنے استعمال میں لانے کی اجازت پھر بھی نہیں ہوگی۔

لیکن اگر اتنا ک ایکس چینچ میں سریشیکیٹ نہ کربارہ فیصلہ منافع حاصل ہو تو اس میں سے یہ پچاس روپے وصول کرنا بھی شرعاً جائز نہیں ہو گا۔ وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں یہ پچاس روپے کا نقصان اُسی فریق سے وصول کیا جا رہا ہے جس نے یہ نقصان پہنچایا تھا، اور دوسری صورت میں منافع دینے والا فریق وہ نہیں ہے جس نے نقصان پہنچایا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر

الف کسی ناجائز طریقے سے

ب کے = ۱۵۰ روپے غصب کر لے پھر وہی

الف سود کے نام سے اس کو اپنی طرف سے = ۱۵۰ روپے ادا کرے تو

ب کے لئے یہ = ۱۵۰ روپے بھیست سود نہیں، بلکہ بھیست تلافی نقصان لینے کی گنجائش ہے، لیکن اگر

ج اس کو اس کے کسی قرض پر = ۱۵۰ روپے سود دے تو اس کا استعمال اس کے لئے

اس پناہ پر جائز نہیں ہو گا کہ

الف نے اسے = ۱۵۰ روپے کا نقصان پہنچایا تھا۔

اس تفصیل سے آپ کے آخری سوال کا جواب بھی ہو جاتا ہے، اور وہ یہ اگر کوئی شخص صرف زر مبادلہ وصول کرنے کے حق کا تحفظ کرنے کے لئے قارن

ایکس پتیچ بیر سرٹیفیکٹ خریدتا ہے اور سال بھر کے بعد اس پر حکومت سودتی ہے تو اسے کیا کرنا چاہئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ سرٹیفیکٹ کی اصل قیمت (FACE VALUE) اپنے استعمال میں لاسکتا ہے، اور اس سے زائد اتنی رقم لینے کی بھی سمجھائش ہے جو سرٹیفیکٹ خریدنے کے دن (نہ کہ منافع وصول ہونے کے دن) اس کے ادا کردہ زیر میادلہ کی بازاری قیمت اور سرکاری نرخ کے فرق کے برابر ہو، لیکن اس سے نیادہ جتنی رقم حکومت کی طرف سے ملے، وہ یقیناً سود ہے، اور اسے ذاتی استعمال میں لانا جائز نہیں، بلکہ اس سے اپنی جان چھڑانے کی نیت سے اسے صدقہ کر دینا واجب ہے۔

یہاں یہ بھی واضح رہے کہ آپ نے جو لکھا ہے کہ :

”بحال تو مجبوری کیا وہ باون ہزار روپیہ خیرات کر دے یا جتنی فارن کرنی اس نے حکومت کو دی تھی، اتنی لے کر باقی خیرات میں دی دے۔“

تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ جتنی فارن کرنی اس نے حکومت کو دی تھی، اتنی لینا درست نہیں، بلکہ اس فارن کرنی کے دیتے وقت اس کی بازاری قیمت سرٹیفیکٹ کی اصلی قیمت (FACE VALUE) سے جتنی زائد تھی، صرف اتنی وصول کرنے کی سمجھائش ہے، اس سے زائد نہیں، اور احتیاط تو بلاشبہ اسی میں ہے کہ اصلی قیمت (FACE VALUE) پاں رکھ کر باقی سب صدقہ کرو جائے۔

یہ واضح کرنا بھی مناسب ہے کہ اس رقم کو خیرات کرنے کا مطلب رفاهی کاموں میں لگانا نہیں، بلکہ مستحق زکوٰۃ کو مالک بنانا کر صدقہ کرنا ہے۔ البتہ یہ رقم اپنے باپ، بیٹے، شوہر اور بیوی کو بھی دی جاسکتی ہے، بشرطیکہ وہ مستحق زکوٰۃ ہوں۔

ایک اور بات آخر میں قابل ذکر یہ ہے کہ آپ نے ایک جگہ افراط زر کی بنداد پر روپے کی قیمت میں کی کامبھی ذکر فرمایا ہے، جس سے ایسا لگتا ہے کہ اداکنگیوں

میں روپے کی قیمت میں کمی کا بھی لحاظ ہونا چاہئے۔ شرعی نقطہ نظر سے قرض اور دیگر واجبات اور دیون کے لین دین میں افراطِ زر کی شرح میں تبدیلی کا اعتبار نہیں ہوتا، اس لئے اداگی کے وقت اس پہلو کو ممکن نظر نہیں رکھا جاسکتا۔ اس مسئلے کی مکمل تحقیق اختر نے اپنے ایک مفصل مقالے میں کمی ہے جو انشاء اللہ عنقریب "البلاغ" میں شائع ہو جائے گا۔

دعاۓ میں یاد رکھنے کی درخواست ہے

والسلام

اختر

محمد تقی عثمانی عفی عن

۳-۱۲-۱۳۰۸ھ



اللَّهُمَّ إِنِّي أَنْعَمْتَنِي بِعِصْمَانِي  
أَنْعَمْتَنِي بِعِصْمَانِي  
أَنْعَمْتَنِي بِعِصْمَانِي

# دود کی اسلامی حیثیت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ

ضبط و ترتیب  
محمد عبداللہ سیمن

سیمن اسلامک پبلیشورز

## فہرست مضمایں

صفحہ	مضایں
۱۔	انتخابات میں ووٹ کی اسلامی حیثیت ..... ۲۸۵
۲۔	اپنے ووٹ کو استعمال کرنا شرعاً ضروری ہے ..... ۲۸۵
۳۔	ووٹ نہ دینا حرام ہے ..... ۲۸۷
۴۔	انتخابات خالص دنیاوی معاملہ نہیں ..... ۲۸۹
۵۔	نامل کو ووٹ دینا شدید تر گناہ ہے ..... ۲۹۶
۶۔	انتخابی مہم کے دس منکرات ..... ۲۹۲

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

## انتخابات میں

### ووٹ کی اسلامی حیثیت

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِهِ الَّذِینَ اَحْصَلُفَنِی

اما بعد !

موجودہ دور کی گندی سیاست نے الیکشن اور ووٹ کے لفظوں کو اتنا بدنام کروایا ہے کہ ان ساتھ کمروفریب، جھوٹ، رشوت اور دعا بازی کا تصور لازم ذات ہو کر رہ گیا ہے، اسی لئے اکثر شریف لوگ اس جھنجھٹ میں پڑنے کو مناسب ہی نہیں سمجھتے۔ اور یہ غلط فہمی تو بے حد عام ہے کہ الیکشن اور ووٹوں کی سیاست کا دین و نہ ہب سے کوئی واسطہ نہیں۔ اس سلسلے میں ہمارے معاشرے کے اندر چند وہ چند غلط فہمیاں بھی ہوئی ہیں، یہاں ان کا ازالہ بھی ضروری ہے۔

اپنے ووٹ کو استعمال کرنا شرعاً ضروری ہے

پہلی غلط فہمی تو سیدھے سادے لوگوں میں اپنی طبی شرافت کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، اس کا نتیجاء اتنا بُرا نہیں، لیکن نتائج بہت بُرے ہیں، وہ غلط فہمی یہ ہے کہ

آج کی سیاست کم و فرب ب کا دوسرا نام بن چکی ہے، اس نے شریف آدمیوں کو نہ سیاست میں کوئی حصہ لینا چاہیے، نہ ایکیش میں کھڑا ہونا چاہئے اور نہ ووٹ ڈالنے کے خرچے میں پردا چاہئے۔

یہ غلط ہمی خواہ کتنی نیک نتیجے کے ساتھ پیدا ہوتی ہو، لیکن بہر حال غلط اور ملک و ملت کے لئے سخت مضر ہے۔ ماضی میں ہماری سیاست بلاشبہ مفاد پرست لوگوں کے ہاتھوں گندگی کا ایک تالاب بن چکی ہے، لیکن جب تک کچھ صاف تحریر لوگ اسے پاک کرنے کے لئے آگے نہیں بڑھیں گے اس گندگی میں اشافہ ہی ہوتا چلا جائیگا۔ اور پھر ایک نہ ایک دن یہ نجاست خود ان کے گھروں تک پہنچ کر رہے گی۔ لہذا ٹھنڈی اور شرافت کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ سیاست کی اس گندگی کو دور دور سے برا کہا جاتا رہے بلکہ ٹھنڈی کا تقاضا یہ ہے کہ سیاست کے میدان کو ان لوگوں کے ہاتھ سے چھینتے کی کوشش کی جائے جو سلسلہ اسے گدا کر رہے ہیں۔

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ سرورِ کوئین صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

﴿الناس إذا رأوا ظالم فلم يأ خذلوا على يديه أو شك أن  
يعمهم الله بعثاب﴾

(جمع الفوائد صفحہ ۵۱ جلد ۲ : بحوالہ ابو داؤد و ترمذی)

”اگر لوگ ظالم کو دیکھ کر اس کا ہاتھ نہ کچریں تو کچھ بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سب پر اپنا عذاب عام نازل فرمائیں۔“

اگر آپ کھلی آنکھوں دیکھ رہے ہیں کہ ظالم ہو رہا ہے، اور انتخابات میں سرگرم حصہ لے کر اس ظالم کو کسی نہ کسی درجے میں مٹانا آپ کی قدرت میں ہے تو اس حدیث کی رو سے یہ آپ کا فرض ہے کہ خاموش بیٹھنے کے بجائے ظالم کا ہاتھ کچڑ

کراس ظلم کو روکنے کی مقیدوں بھر کو شش کریں۔  
 بہت سے دین دار لوگ سمجھتے ہیں کہ اگر ہم اپنا دوست استعمال نہیں کریں گے  
 تو اس سے کیا نقصان ہو گا؟ لیکن سنئے کہ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کیا ارشاد  
 فرماتے ہیں؟ حضرت سلیمان بن حنفی رضی اللہ عنہ سے مسند احمد میں روایت ہے کہ  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

﴿مَنْ أَذْلَلَ عِنْدَهُ مُؤْمِنٌ فَلَمْ يَنْصُرْهُ وَهُوَ يُقْدَرُ عَلَىٰ أَنْ يَنْصُرَهُ  
 أَذْلَلُهُ اللَّهُ عَلَىٰ رَفْوَسِ الْخَلَاقِ﴾ (ایضاً صفحہ ۵۱، جلد ۲)

”جس شخص کے سامنے کسی مورمن کو ذلیل کیا جائیا ہو اور وہ  
 اس کی مدد کرنے پر قدرت رکھنے کے باوجود مدد نہ کرے تو اللہ  
 تعالیٰ اسے (قیامت کے میدان میں) بر سر عالم رسوا کرے گا۔

ووٹ نہ دینا حرام ہے

شرعی نقطہ نظر سے ووٹ کی حیثیت شہادت اور گواہی کی ہے، اور جس  
 طرح جھوٹی گواہی دینا حرام اور ناجائز ہے۔ اسی طرح ضرورت کے موقع پر شہادت کو  
 چھپانا بھی حرام ہے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے :

﴿وَلَا تَكُنُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكُفَّهَا فَإِنَّهُ آتِهِ قُلْبَهُ﴾

”اور تم گواہی کونہ چھپاؤ اور جو شخص گواہی کو چھپائے؟ اس کا  
 دل گناہ کار ہے۔“

اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی  
 اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

﴿مَنْ كَسَمْ شَهَادَةً إِذَا دِعَى إِلَيْهَا كَانَ كَمْنَ شَهَدَ بِالْزُّورِ﴾

(جمع الفوائد بحوالہ طبرانی صفحہ ۶۲ جلد ۱)

”جس کسی کو شہادت کے لئے بلا یا جائے پھر وہ اسے چھپائے تو وہ ایسا ہے جیسے جھوٹی گواہی دینے والا۔“

بلکہ گواہی دینے کے لئے ق اسلام نے اس بات کو پسند کیا ہے کہ کسی کے مطالبہ کرنے سے پہلے ہی انسان اپنا یہ فرضہ ادا کر دے اور اس میں کسی کی دعوت یا ترغیب کا انتظار بھی نہ کرے، حضرت زید بن خالد رضی اللہ تعالیٰ عنہ روہنیت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

﴿الْأَخْبَرُ كُمْ بِخَيْرِ الشُّهَدَاءِ الَّذِي يَاتِي شَهَادَتِهِ قَبْلَ أَنْ يُشَاهِدَهَا﴾

(ایضاً صفحہ ۲۶۱ جلد ۱ بحوالہ مالک و مسلم وغیرہ)

”کیا میں تمہیں نہ بتاؤں کہ بہترین گواہ کون ہے؟ وہ شخص ہے جو اپنی گواہی کے مطالبہ کرنے سے پہلے ہی ادا کر دے۔“

دوبٹ بھی بلاشبہ ایک شہادت ہے، قرآن و سنت کے تمام احکام اس پر بھی جاری ہوتے ہیں، لہذا دوبٹ کو محفوظ رکھنا دینداری کا تھا ضا نہیں، اس کا زیادہ سے زیادہ صحیح استعمال کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے۔ یوں بھی سوچنے کی بات ہے کہ اگر شریف دیندار اور معتدل مزاج کے لوگ انتخابات کے تمام معاملات سے بالکل یکسو ہو کر بیٹھ جائیں تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ وہ یہ پورا میدان، شریروں، قفسہ پردازوں اور بے دین افراد کے ہاتھوں میں سونپ رہے ہیں، ایسی صورت میں کبھی بھی یہ موقع نہیں کی جاسکتی کہ حکومت نیک اور الہیت رکھنے والے افراد کے ہاتھ میں آئے، اگر دین دار لوگ سیاست سے اتنے بے تعلق ہو کر رہ جائیں تو پھر انہیں ملک کی دینی اور اخلاقی تباہی کا شکوہ کرنے کا بھی کوئی حق نہیں پہنچتا، کیوں

کہ اس کے ذمہ دار وہ خود ہوں گے اور ان کے حکام کا سارا اعذاب و ثواب انہی کی کردن پر ہو گا اور خود ان کی آنے والی نسلیں اس شر و فساد سے کسی طرح محفوظ نہیں رہ سکیں گی جس پر بند باندھنے کی انہوں نے کوئی کوشش نہیں کی۔

### انتخابات خالص دنیاوی معاملہ نہیں

انتخابات کے سلسلے میں ایک دوسری غلط ہمی پہلی سے زیادہ سمجھنے ہے، چونکہ دین کو لوگوں نے صرف نماز، روزے کی حد تک محدود سمجھ لیا ہے، اس لئے سیاست و میشیت کے کاروبار کو وہ دین سے بالکل الگ تصور کر کے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ سارے معاملات دین کی گرفت سے بالکل آزاد ہیں۔ چنانچہ بہت سے لوگ ایسے بھی دیکھے گئے ہیں جو اپنی فتحی زندگی میں نماز، روزے اور وظائف و اوراد تک کے پابند ہوتے ہیں، لیکن نہ اُنہیں خرید و فروخت کے معاملات میں طالع و حرام کی فکر ہوتی ہے، نہ وہ نکاح و طلاق اور برادریوں کے تعلقات میں دین کے احکام کی کوئی پرواکرتی ہیں۔

ایسے لوگ انتخابات کو بھی ایک خالص دنیاوی معاملہ سمجھ کر اس میں مختلف قسم کی بد عنانیوں کو گوارا کر لیتے ہیں اور یہ نہیں سمجھتے کہ ان سے کوئی برا کناہ سرزد ہوا ہے، چنانچہ بہت سے لوگ اپنا ووٹ اپنی دیانت دارانہ رائے کے بجائے محض ذاتی تعلقات کی بنیاد پر کسی نااہل کو دے دیتے ہیں، حالانکہ وہ دل میں خوب جانتے ہیں کہ جس شخص کو ووٹ دیا جا رہا ہے وہ اس کا اہل نہیں، یا اس کے مقابلے میں کوئی دوسرा شخص اس کا نیواہ حق دار ہے، لیکن صرف دوستی کے تعلق، برادری کے رشتے، یا خالہ ہری لحاظ و مرتوت سے متاثر ہو کر وہ اپنے ووٹ کو غلط جگہ استعمال کر لیتے ہیں، اور کبھی خیال میں بھی نہیں آتا کہ شرعی و دینی لحاظ سے انہوں نے کتنے بڑے جرم کا ارتکاب کیا ہے۔

جیسا کہ اوپر عرض کیا جاچکا ہے کہ ووٹ ایک شہادت ہے اور شہادت کے بارے میں قرآنِ کریم کا ارشاد یہ ہے۔

﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدُ لَوْا لِلُّوْكَانَ ذَاقُرْبَانِ﴾

”اور جب کوئی بات کہو تو انصاف کرو، خواہ وہ شخص (جس کے خلاف بات کہی جا رہی ہے) تمہارا قرابت دار ہی کیوں نہ ہو۔“

الذا جب کسی شخص کے بارے میں ضمیر اور دیانت کا فیصلہ یہ ہو کہ جس شخص کو ووٹ دے رہے ہو وہ ووٹ کا مستحق نہیں ہے۔ یا کوئی دوسرا شخص اس کے مقابلے میں زیادہ الہیت رکھتا ہے، تو اس وقت شخص ذاتی تعلقات کی بناء پر اسے ووٹ دے دینا ”بھوٹی گواہی“ کے ذیل میں آتا ہے۔ اور قرآنِ کریم میں بھوٹی گواہی کی نہ صحت اتنی شدت کے ساتھ کی گئی ہے کہ اسے بُت پُستی کے ساتھ ذکر فرمایا گیا ہے۔ ارشاد ہے :

﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّبْحَسَ مِنَ الْأُوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الْمُنْفَرِ﴾

”پس تم پر ہیز کرو بتوں کی نجاست سے اور پر ہیز کرو بھوٹی بات کرنے سے۔“

اور حدیث شریف میں سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے معتقد مواقع پر بھوٹی گواہی کو اکبرالکبائر میں شمار کر کے اس پر سخت وعیدیں ارشاد فرمائی ہیں۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں اکبرالکبائر (بڑے بڑے گناہ) نہ بتاؤ؟ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا اور الدین کی ناقہ فرمائی کرنا اور خوب اچھی طرح سنو! بھوٹی گواہی، بھوٹی بات! حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تکمیر لگائے ہوئے میٹھے تھے، جب بھوٹی گواہی کا ذکر آیا تو اس کو بیٹھ

گئے، اور ”جموئی گواہی“ کا لفظ بار بار ارشاد فرماتے رہے۔ یہاں تک کہ ہم دل میں  
کئے گئے کہ کاش! آپ خاموش ہو جائیں۔

(بخاری و مسلم، جمع الفوائد صفحہ ۱۲۲ جلد ۲)

یہ وعیدیں تو صرف دوٹ کے اس غلط استعمال پر صادق آتی ہیں جو شخص ذاتی  
تعلقات کی بناء پر دیا گیا ہو، اور روپے پیسے لے کر کسی نااہل کو ووٹ دینے میں جموئی  
گواہی کے علاوہ رشوت کا عظیم گناہ بھی ہے۔

لہذا ووٹ ذاتے کے مسئلہ کو ہرگز یوں نہ سمجھا جائے کہ یہ ایک خالص  
دنخوا مسئلہ ہے، اور دین سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ لیکن رکھئے کہ آخرت میں ایک  
ایک شخص کو اللہ کے سامنے کھڑا ہونا ہے، اور اپنے دوسرے اعمال کے ساتھ اس  
عمل کا بھی جواب دینا ہے کہ اس نے اپنی اس ”شہادت“ کا استعمال کس حد تک  
دیانت داری کے ساتھ کیا ہے۔

### نااہل کو ووٹ دینا شدید تر گناہ ہے

بعض حضرات یہ بھی سوچتے ہیں کہ اگر نااہل کو ووٹ دینا گناہ ہے تو ہم کون  
سے پاکباز ہیں؟ ہم صح سے لے کر شام تک بے شمار گناہوں میں ملوٹ رہتے ہیں۔  
اگر اپنے گناہوں کی طویل فہرست میں ایک اور گناہ کا اضافہ ہو جائے تو کیا حرج ہے؟

لیکن خوب سمجھ لیجئے کہ یہ نفس و شیطان کا سب سے بڑا دھوکہ ہے، اول تو  
انسان اگر ہر گناہ کے ارتکاب کے وقت یہی سوچا کرے تو وہ کبھی کسی گناہ سے نہیں فجع  
سلکتا، اگر کوئی شخص تھوڑی سی گندگی میں ملوٹ ہو جائے تو اس کو اس سے پاک ہونے  
کی فکر کرنی چاہیئے نہ کہ وہ غلطات کے کسی تالاب میں چھلانگ لگادے۔

دوسری بات یہ ہے کہ گناہ گناہ کی نو عیتوں میں بھی بڑا فرق ہے، جن گناہوں  
کے نتائج بد پوری قوم کو بھلکتے پڑیں، ان کا معاملہ پر ایویٹ گناہوں کے مقابلے میں

بہت سخت ہے۔ الفرادی نوعیت کے جرائم، خواہ اپنی ذات میں کتنے ہی گھناؤنے اور شدید ہوں، لیکن ان کا اثرات دوچار افراد سے آگے نہیں پڑتے۔ اس لئے ان کی تلافی بھی عموماً اختیار میں ہوتی ہے، ان سے توبہ واستغفار کر لینا بھی آسان ہے، اور ان کے معاف ہو جانے کی امید بھی ہر وقت کی جاسکتی ہے۔ اور اس کے برخلاف جس گناہ کا بُرا نتیجہ پورے ملک اور پوری قوم نے بھگنا ہو، اس کی تلافی کی کوئی صورت نہیں، یہ تیر کمان سے نکلنے کے بعد واپس نہیں آسکتا، اس لئے اگر کسی وقت انہاں اس بد عملی سے آئندہ کے لئے توبہ کر لے تو کم از کم ماضی کے جرم سے ہدایہ بُرا ہونا بہت مشکل ہے، اور اس کے عذاب سے رہائی کی امید بہت کم ہے۔

اس حیثیت سے یہ گناہ چوری، ڈاک، زنا کاری اور دوسروے تمام گناہوں سے شدید تر ہے۔ اور اسے دوسروے جرائم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

یہ درست ہے کہ ہم صبح و شام بیسیوں گناہوں کا رکاب کرتے ہیں، مگر یہ سب گناہ ایسے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی وقت توبہ کی توفیق بخشے تو معاف بھی ہو سکتے ہیں اور ان کی تلافی بھی کی جاسکتی ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہم اپنی گردن ایک ایسے گناہ میں بھی پھنسائیں جس کی تلافی ناممکن اور جس کی معافی بہت مشکل ہے۔

بعض لوگ یہ بھی سوچتے ہیں کہ لاکھوں ووٹوں کے مقابلے میں ایک شخص کے ووٹ کی کیا حیثیت ہے؟ اگر وہ غلط استعمال بھی ہو جائے تو ملک و قوم کے مستقبل پر کیا اثر انداز ہو سکتا ہے؟

لیکن خوب سمجھ لیجئے کہ اول تو اگر ہر شخص ووٹ ڈالتے وقت یہی سوچنے لگے تو ظاہر ہے کہ پوری آبادی میں کوئی ایک ووٹ بھی صبح استعمال نہیں ہو سکے گا۔ پھر دوسری بات یہ ہے کہ ووٹوں کی کتنی کا جو نظام ہمارے یہاں رائج ہے اس میں صرف ایک ان پڑھ جاہل شخص کا ووٹ بھی ملک و ملت کے لئے فیصلہ کرن ہو سکتا ہے، اگر

ایک بے دین، بد عقیدہ اور بد کروار امیدوار کے بیٹھ بکس میں صرف ایک ووٹ دوسروں سے زیادہ چلا جائے تو وہ کامیاب ہو کر پوری قوم پر مسلط ہو جائے گا۔ اس طرح بعض اوقات صرف ایک جاہل اور ان پڑھ انسان کی معمولی سی غفلت، بھول چوک یا بد دینتی بھی پورے ملک کو تباہ کر سکتی ہے۔ اس لئے مروجہ نظام میں ایک ایک ووٹ قیمتی ہے اور یہ ہر فرد کا شرعی، اخلاقی، قومی اور ملی فریضہ ہے کہ وہ اپنے ووٹ کو اتنی ہی توجہ اور اہمیت کے ساتھ استعمال کرے جس کا وہ فی الواقع مستحق ہے۔

## انتخابی مہم کے دس منکرات

انتخابات کا ہنگامہ ہمارے معاشرے میں بے شمار گناہوں اور بد عنوانیوں کا ایسا طوفان لے کر آتا ہے جس کی ٹلمت پورے ماحول پر چھا جاتی ہے، اور اس میں شریعت، اخلاق، شرافت اور مرتوت کی بنیادوں پر اتنی متواتر ضریب لگتی ہیں کہ پورا ملک روز کر رہ جاتا ہے۔ ان گناہوں اور بد عنوانیوں کا انتہائی افسوس اک پہلو یہ ہے کہ دلوں سے ان گناہوں کے گناہ ہونے کا احساس بھی مٹا جا رہا ہے اور اقتدار طلبی کی اس اندھی دوڑیں سب کچھ شیر ما در بن کر رہ گیا ہے، اور چونکہ معاشرے میں ان برائیوں کا چلن کسی روک ٹوک کے بغیر اتنا عام ہو گیا ہے کہ اب کوئی ان برائیوں کے خلاف بولتا بھی نہیں، اس لئے ایسے حضرات کو بھی ان کے بُرا یا گناہ ہونے کا خیال ہی نہیں آتا، جن کی نیت جان بوجھ کر بُرا ای کرنے کی نہیں ہوتی۔ لہذا آج کی محفل میں ایسی چند برائیوں کا ذکر اس جذبے سے کیا جا رہا ہے کہ جو اللہ کا بندہ ان سے بچ سکے وہ بچ جائے اور دوسرے حضرات کے دل میں کم از کم ان کے گناہ اور بُرا ای ہونے کا احساس پیدا ہو جائے۔

① انتخابات کے تعلق سے جو گناہ اور منکرات ہمارے ماحول میں پھیلے ہوئے ہیں، ان سب کی بنیادی جڑ تو اقتدار کی ہوں اور کسی منصب تک پہنچنے کی حرمن ہے۔ جس کا جواز طلاش کرنے کے لئے بعض اوقات ملک و ملت کی خیرخواہی کی معموم تاویل کری جاتی ہے۔ حالانکہ حکومت و اقتدار کے بارے میں قرآن و سنت کی ہدایات یہ ہیں کہ وہ کوئی پھولوں کی بچ نہیں ہے جس کی طرف لپٹنے میں ایک دوسرے سے آگے نکلنے کی کوشش کی جائے، بلکہ یہ دنیا و آخرت کی ذمہ داری کا وہ جووا ہے جسے

گردن پر رکھنے سے پہلے انسان کو لرزنا ضرور چاہئے، اور شدید مجبوری کے بغیر اپنے آپ کو اس آزمائش میں ڈالنا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ جب سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ سے ان کے صاحبزادے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو خلافت کے لئے نامزد کرنے کو کہا گیا تو انہوں نے ایک جواب یہ بھی دیا کہ :

”زمہ داری کا طوق خطاب کے خاندان میں بس ایک ہی شخص

(یعنی خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ) کے گلے میں پڑ گیا تو کافی ہے،

میں اپنے بیٹے کے گلے کو اس سے گرانبار کرنا نہیں چاہتا۔

اگر کسی شخص کے دل میں واقعہ اس گرانبار زمہ داری کا کماحدہ احساس ہو تو بے شک اس کا جائز ذرائع سے اقتدار تک پہنچنا ملک و ملت کی خیر خواہی کے جذبے سے ہوتا ہے جو اس کی ادا ادا سے جھلکتا ہے، اور اس کے نتیجے میں کبھی وہ خرابیاں، بد عنوانیاں اور گناہ وجود میں نہیں آتے جن کے زیر یہ اثرات سے آج کی سیاسی فضائی مسموم ہے۔

لیکن جب اقتدار کو ایک منفعت، ایک لذت اور ایک مادی مفاد سمجھ لیا جائے اور اسے حاصل کرنے کے لئے تن من درہن کی ساری طاقتیں لٹائی جانے لگیں تو یہ اقتدار کی وہ حرص ہے، جس کے بطن سے خیروفلاح برآمد نہیں ہو سکتی، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ وہ گناہوں، بُرائیوں، خود غرضیوں اور بد عنوانیوں کو جنم دے کر معاشرے میں شر اور فساد کو پھیلاتا ہے۔

۲ اسی شر و فساد کا ایک حصہ یہ ہے کہ ہماری انتخابی ہمہات میں ایک دوسرے پر الزام تراشی اور بہتان طرازی کو شیر مادر سمجھ لیا گیا ہے۔ اپنے مقابل کو چوت کر کے اپنی فتح کا ہاتھ بلند کرنے کے لئے اُس پر بلا تحقیق ہر قسم کا الزام عائد کرنا حلال طیب قرار پاچکا ہے، بلکہ یہ اس سیاسی جنگ کا لازمی حصہ ہے جس کے بغیر سیاسی فتح کو ناممکن سمجھا جاتا ہے۔

اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ کوئی شخص کتنا ہی بُرا ہو، لیکن اس پر کوئی ایسا الزام عائد کرنا ہرگز جائز نہیں ہے جس کی سچائی کی مکمل تحقیق نہ ہو چکی ہو۔ لیکن انتخابی جلوسوں کی شاید ہی کوئی تقریر اس قسم کے بلا تحقیق الزامات سے خالی ہوتی ہو جو بہتان کے گناہ کبیرہ میں داخل ہیں۔ پھر بعض اوقات اس بہتان طرازی کے لئے اتنی گھٹیا اور بازاری زبان استعمال کی جاتی ہے کہ وہ دشام طرازی کا گناہ بھی سمیت لیتی ہے۔ ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مسلمان کی جان مال اور آبادو کو کعبۃ اللہ سے زیادہ مقدس قرار دیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان کی جان مال یا آبادو پر ناروا حملہ کرنا (معاذ اللہ) کعبے کو ڈھانے سے بھی زیادہ عکسیں گناہ ہے، لیکن انتخابی ہم کے جوش میں م مقابل کا کعبہ آبادو گلی میں ڈھایا جاتا ہے، اور اخباروں کے صفحات سے لے کر انتخابی جلوسوں اور کارنر میٹنگز تک کوئی جگہ الگی نہیں ہے جو بہتان تراشی اور دشام طرازی کی غونت سے پریلوار نہ ہو۔

۳ پھر چونکہ انتخابات کا موقع ایسا ہوتا ہے کہ کسی امیدوار کے بارے میں حقائق مختصر عام پر لانے کی واقعی ضرورت بھی ہوتی ہے، تاکہ عوام کو دھوکے اور نقصان سے بچایا جاسکے، اس لئے کسی امیدوار کے حقیقی اوصاف بیان کرنے کی توجیہ کی جاسکتی ہے۔ لیکن اس کے لئے اول تو یہ ضروری ہے کہ کوئی بات ضروری تحقیق کے بغیر نہ کی جائے، اور دیانت داری اور انصاف سے ہر حال میں کام لیا جائے، دوسرے یہ بھی ضروری ہے کہ یہ ناگوار فریضہ صرف بقدر ضرورت ہی انجام دیا جائے، اسے مخفی مزے لینے اور مجلس آرائی کا ذریعہ نہ بنایا جائے ورنہ اگر وہ بہتان نہ ہو، تب بھی غبیت کے اس گناہِ عظیم میں داخل ہے جسے قرآن کریم نے مروہ بھائی کا گوشت کھانے کے مترادف قرار دیا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی مجلس میں کسی شخص نے تجاج بن یوسف کی بُرا ایساں بیان کرنی شروع کر دیں۔ تجاج کا ظلم و ستم لوگوں میں مشہور تھا، لیکن

چونکہ اس مقام پر بُراٰئی کرنے کا کوئی صحیح مقصد یا فائدہ نہیں تھا، اس لئے حضرت عبداللہ ابن عثمن نے فرمایا کہ :

”یہ غیبت ہے“ اور اگر محتاج نے بہت سے لوگوں پر ظلم کیا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اب ہر شخص کے لئے اس کی غیبت حلال ہو گئی ہے۔ یاد رکھو کہ اللہ تعالیٰ اگر محتاج سے بے گناہوں کے خون کا حساب لے گا تو اس کی ناروا غیبت کا بھی حساب لے گا۔“

۳) دوسری کی بُرائی اور ان پر الزام تراشی کے علاوہ انتخابات میں کامیابی کے لئے یہ بھی ضروری سمجھا جاتا ہے کہ منہ بھر بھر کر خود اپنی تعریف اور اپنی خدمات کا مبالغہ آمیز تذکرہ کیا جائے یا درکھٹے : خود سائی، نام و نمود اور دکھاوے کو مذہب و اخلاق کے ہر نظام میں گناہ یا کم از کم بُرا ضرور سمجھا گیا ہے، لیکن ہماری انتخابی سیاست کے مذہب میں یہ عمل کسی قید و شرط کا پابند نہیں رہا۔

۵) عوام کو ووٹ دینے پر مائنگ کرنے کے لئے یہ بھی لازمی سمجھ لیا گیا ہے کہ اُن سے سوچ سمجھے بغیر خوشنام وحدے کئے جائیں۔ وعدہ کرتے وقت اس بات سے بحث نہیں ہوتی کہ اُن کو پورا کرنے کا کیا طریقہ ہو گا؟ اور اقتدار حاصل ہونے کے بعد وہ کس طرح رو بعمل لائے جاسکیں گے؟ مسئلہ صرف یہ ہے کہ وعدوں کے خیالام میں کس طرح دوسروں سے بہد چڑھ کر بولی لگائی جائے؟ ہم بر اقتدار اُنک غبیبوں کی قسمت بدل دیں گے، ہم پسمندہ علاقوں کو پیرس کا نمونہ بنادیں گے، ہم ہر ضلع میں ایک ہائی کورٹ قائم کر دیں گے، ہم عربت اور جہالت کا خاتمه کر دیں گے؟ اس قسم کے بلند و بانگ دعوے اخباری بیانات سے لیکر تقریروں تک ہر جگہ سنائی دیتے ہیں، اور ان جھوٹے وعدوں اور دعووں کے ذریعے سادہ لوح عوام کو بے وقوف بنانے کی کوشش کی جاتی ہے۔

۶ جلے جلوس اور اشتہار بھی انتخابی سرگرمیوں کا ایک لازمی حصہ ہیں، اگر یہ جلے جلوس اخلاق و شرافت کی حدود میں ہوں تو ناجائز بھی نہیں، لیکن جلوس جلوسوں میں غنڈہ گردی روزمرہ کا معمول بن چکی ہے جس کے نزدیک سیاسی حریقوں کی جان، مال اور آباد کوئی قیمت نہیں رکھتی۔ چنانچہ جس کا داؤ چل جائے وہ دوسروں کو زک پہنچانے میں کسر نہیں چھوڑتا۔

۷ پھر بعض اوقات انتخابی جلے جلوس ایسے عام اور مصروف راستوں پر منعقد کئے جاتے ہیں جن کی وجہ سے شہر کی آبادی کے لئے نقل و حرکت محال ہو جاتی ہے، اور ٹرینک کا ایسا مسئلہ کھڑا ہو جاتا ہے جو بے گناہ شہریوں کو عذاب میں جلا کر دتا ہے، نہ جانے کتنے ضعیف اور بیمار لوگ اس قسم کی بد نظری کی وجہ سے اپنے علاج سے محروم رہ جاتے ہیں، کتنے ضرورت مند اپنے روزگار تک نہیں پہنچ پاتے۔ اس طرح عام گز رگا ہوں کو بلاک کر کے نہ جانے کتنے انسانوں کو ناقابل برداشت تکلیف پہنچانے کا گناہِ عظیم اس قسم کے جلوس جلوسوں کے حتھی میں آتا ہے۔

۸ دیواروں کو انتخابی نعروں سے سیاہ کرنا اور مخفی اور سرکاری عمارتوں پر اشتہارات چپاں کرنا بھی انتخابی ہم کا جزء لاپنک ہے جس کے نتیجے میں شرکی پیشتر عمارتیں متفاہ نعروں اور اشتہارات سے داغدار نظر آتی ہیں، اور کسی اللہ کے بندے کو یہ خیال نہیں آتا کہ کسی دوسرے کی عمارت کو اس کی مرضی کے بغیر استعمال کر کے اس کا ہلیہ بگاڑنا درحقیقت چوری اور غصب کے مُترادف ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

”کہ کسی دوسرے کی ملکیت کو اس کی خوشنی کے بغیر استعمال کرنا حلال نہیں۔“

عمارتیں اور دیواریں کسی نہ کسی کی ملکیت ہوتی ہیں، اور ان کو اپنے اشتہار کے لئے استعمال کرنا مالک کی اجازت کے بغیر حرام ہے، چہ جائیکہ ان کو

خراب اور بد نہ بنا نا۔ لیکن غربت اور جہالت کے خاتمے کے دعویدار بے ہکان اس چوری اور غصب کا ارتکاب کرتے ہیں، اور اگر کوئی شریف انسان اس عمل سے روکنے کی کوشش کرے تو اسے پھر ہوں اور فارنگ کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

(۹) ووٹوں کی خرید و فروخت اور اس غرض کے لئے لوگوں کو رشوت دیتا، اور جن لوگوں کے قبضے میں بہت سے ووٹ ہوں، ان کے ناجائز کام کراویتا یا اس کا وعدہ کر لینا ایک مستقل جرم ہے، جو خدا اور آخرت سے بے فکر امیدواروں میں بہ کثرت رائج ہے اور اس نے معاشرے کو اخلاقی تباہی کے کنارے لا کھڑا کیا ہے۔

(۱۰) ظاہر ہے کہ ساری انتخابی ہم چلانے کے لئے ہر جماعت کو کروڑوں روپیہ درکار ہوتا ہے۔ اس کروڑوں روپے کے سرمائے کے حصول کے لئے جو طریقے اختیار کئے جاتے ہیں، ان میں غیر ملکی طاقتلوں سے گھبڑا اور ان کی دی ہوئی لائنس پر کام کرنا ایک ایسی بیماری ہے جو ملک کو دیمک کی طرح چاٹ رہی ہے، اور جو لوگ باہر سے سرمایہ حاصل نہیں کرتے، یا نہیں کپاتے، وہ اپنے ہی ملک کے بڑے بڑے دولت مند افراد سے اپنی جماعتوں کے لئے چندے وصول کرتے ہیں۔ اور بسا اوقات یہ چندہ درحقیقت اس بات کی رشوت ہوتا ہے کہ بر سر اقتدار آنے کے بعد چندہ دینے والوں کو خصوصی مُراغات دی جائیں گی۔ اور اگر وہ دینے سے انکار کریں تو انہیں طرح طرح سے تھک کیا جاتا ہے۔ جو جماعت جتنی زیادہ طاقتور ہوتی ہے، اور اس کے اقتدار میں آنے کے جتنے زیادہ امکانات ہوتے ہیں، اس کی چندے کی اپیل اتنی ہی زیادہ مؤثر ہوتی ہے۔

یہ دس موٹے موٹے گناہ مغض مثال کے طور پر ذکر کئے گئے ہیں، لیکن اگر آپ باریک بینی سے غور فرمائیں تو نظر آئے گا کہ ان میں سے ہر گناہ بذاتِ خود بہت سے گناہوں کا مجموعہ ہے، اور انتخابی ہم کے دوران اسی قسم کے نہ جانے کتنے گناہوں

کا ارتکاب دھڑلے سے ہوتا ہے۔ اب غور فرمائیے کہ جن حکومتوں کی بنیاد میں جھوٹ، ایامِ راٹشی، بہتان، نیبیت، خود سنائی، جھوٹے وعدوں، دوسروں کے ساتھ غنٹہ گردی، مخلوقِ خدا کی ایذا رسانی، دوسروں کی املاک پر ناجائز تصرف ہیے عظیم گناہ داخل ہوں، ان سے ملک و ملت کو سکھ جہن کس طرح نصیب ہو؟ اور جس ماحول میں ان گناہوں کی خلکت چھائی ہوئی ہو، وہاں سے خیرو قلاخ کی روشنی نمودار ہونے کی کیا توقع رکھی جائے؟

لیکن ان گذارشات کا مقصد مخفی تلقید برائے تنقید نہیں، نہ اس کا فشار یہ ہے کہ لوگوں میں مایوسی پھیلائی جائے بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ کم از کم ہم اپنی بیماریوں سے آگاہ تو ہوں، اور ان میں سے جس کسی بیماری کا سریب اپنی قدرت میں ہو اس سے دریغ نہ کریں، اور کم از کم عام مسلمان ان گناہوں سے محفوظ رہنے کا اہتمام کریں جن میں وہ بعض اوقات نادانستہ طور پر جلا ہو جاتے ہیں۔ یہ سمجھنا کہ اس ہنگامہ خیز طوفان میں ایک تھا شخص خود کسی بُرائی سے رُک جائے تو اس سے معاشرے پر مجموعی طور سے کیا اثر پڑے گا؟ یاد رکھئے کہ معاشرے سے گندگی جس چھوٹی سے چھوٹی مقدار میں بھی کم ہو، نیمیت ہے، یکونکہ معاشرہ در حقیقت افراد ہی کے مجوسے سے عبارت ہے، یہاں چراغ سے چراغ جلتا ہے لہذا بعض اوقات کسی ایک شخص کا عزم وہست بھی معاشرے کی تبدیلی میں فیصلہ کُن کردار ادا کر سکتا ہے۔

ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارا

وَمَا يَعْلَمُنَا إِلَّا أَنْبَلَاغٌ



# قانون میعاد سماعت کی شرعی حیثیت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ

ضبط و ترتیب  
محمد عبد اللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

## عرض ناشر

۱۹۷۴ء میں ایک صاحب نے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مظلہم سے ایک خط کے ذریعہ یہ سوال کیا کہ کیا پاکستان میں جو قانون "قانون میعاد و ساعت" کے نام سے جاری ہے وہ آیا شرعی قانون ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں حضرت مولانا مظلہم نے ایک تفصیلی خط تحریر فرمایا۔ جو پیش خدمت ہے۔

میمن اسلامک پبلیشورز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## قانونِ میعادِ سماحت کی شرعی حیثیت

جناب محترم۔ السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ

از راہِ کرم راہنمائی فرمائیں کہ دنیا کے بعض جدید ترقی یافتہ ممالک میں کیا ہے اور کیا وہ سراسر غیر اسلامی اصول ہیں؟ اگر یہ اصول و قوانین غیر اسلامی ہیں تو دیوانی و فوجداری مسائل و امور میں چارہ جوئی کی میعاد و کا عدم تعین جو عملی خراہیاں پیدا کرتا ہے اس کا تدارک کیونکر کیا جا سکتا ہے، خصوصاً اگر اس عدم تعین کو کائنات کے (CATEGOMCAL IMPERATIVE) کی حیثیت دی جائے تو جائیداد غیر مقولہ کے برسوں پر اپنے معاملات متاثر ہوتے ہیں۔ اور اگر اصول و قوانین غیر اسلامی نہیں تو ان کے اسلامی ہونے کا کیا جواز ہے؟ جب کہا جاتا ہے کہ اسلام کی تاریخ میں شععہ کو چھوڑ کر اس نوعیت کے قوانین کبھی نافذ نہیں رہے؟ اگر عنقریب قوی اتحاد بر سر اقتدار آجائے تو پورا کا پورا اسلام کیونکر نافذ

ہو گا اور (LIMITATION ACT) کو کس طرح مشرّف بہ اسلام کیا جائے گا۔ یا پھر اسے کس بنا پر ایک کلہ گو قانون کی حیثیت حاصل ہو گی؟ منفصل جواب سے بلا تاخیر سرفراز فرمائیں۔

والسلام

جعفر قاسمی  
 محلہ ریشمی چنیوٹ  
 ۱۹۷۶ء، ۸ نومبر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مذکور

### کا جواب

محترمی و مکرمی! السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ  
خدا کرے کہ مزاج گرامی بہتر ہوں۔ آمين

گرامی نامہ باعثِ مسٹر و افشار ہوا۔ آپ کے سوال کے بارے میں عرض یہ ہے کہ ”قانون میعاد ساعت (LIMITATION ACT) سراسر غیر اسلامی قانون نہیں ہے اور یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ اسلام کی تاریخ میں شفہ کو چھوڑ کر اس نوعیت کے قوانین کبھی نافذ نہیں رہے“ واقعہ یہ ہے کہ اسلامی عدالتیں بھی میعاد ساعت کا لحاظ کرتی رہی ہیں خاص طور سے ترکی خلافت کے دور میں عالم اسلام کے تمام قاضی خلیفہ وقت کی مقرر کردہ میعاد ساعت پر عمل کرتے رہے۔ اور فقیاء اسلام نے ان کے اس عمل کی نہ صرف توثیق و تائید کی ہے بلکہ خلیفہ وقت کے منتشر جاری ہونے کے بعد اس کو واجب العمل قرار دیا ہے۔ ”الاشباء والنظائر“ کے مشہور شارح علامہ جوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے دور کے بارے میں لکھا ہے کہ ہمارے زمانے کے سلاطین نے تمام قاضیوں کو یہ حکم دیا ہوا ہے کہ وہ وقف اور رواشت کے سوا کوئی دعویٰ بناء دعویٰ قائم ہونے کے پندرہ سال بعد قابل ساعت نہ سمجھیں۔ اور فتاویٰ حامد یہ میں (جس کی تتفقیح علامہ ابن عابدین

شامی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے) اس مسئلے پر چاروں مذاہب (حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) کے فقہاء کے فتاویٰ نقل کئے ہیں جو اس بات پر یک زبان ہیں کہ سلطان کی طرف سے اس ممانعت کی اجراء کے بعد پندرہ سال بعد کوئی مقدمہ دائرہ کیا جائے۔ البتہ علامہ خیر الدین رملی رحمۃ اللہ علیہ نے فتاویٰ خمیہ میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ اس بارے میں ہر خلیفہ کی طرف سے از سر نو حکم جاری ہونا میعاد ساعت کی پابندی کے لئے ضروری ہے۔

ابنہتہ مختلف زمانوں میں مختلف میعادیں مقرر کی گئی ہیں۔ فقہ حنفی کی کتابوں میں بعض مقدمات کے لئے پندرہ سال، بعض کے لئے چھتیس سال اور بعض کے لئے چھتیس سال کی مدتیں مقرر کی گئی ہیں مثلاً در مختار میں ہے :

”القضاء مُظہر لا مُثبٰت ولا يَخْصُص بِزَمَانٍ وَمَكَانٍ  
وَخُصُومَة، حَتَّى لو أَمْرَ السُّلْطَانِ بِعَدِمِ سَمَاعِ الدُّعَوَى بَعْدِ  
خَمْسَةِ عَشَرِ سَنَةً فَسَمِعَهَا لَمْ يَنْفَذْ، قَلْتَ: فَلَا تَسْمَعُ الْآنَ  
بَعْدَ هَذِهِ الْأَبْارِمَ“

اس کے تحت علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے پر کافی مفصل بحث کی ہے اور اسی میں یہ بھی لکھا ہے کہ :

قالَ الْمَأْخُورُونَ مِنْ أَهْلِ الْفَتْوَىِ: لَا تَسْمَعُ الدُّعَوَى بَعْدِ  
سَتِ وَثَلَاثِينَ سَنَةً إِلَّا يَكُونُ الْمَدْعُى غَابِيًّا وَصَبِيَّا لِلْحَمْ

بلکہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے میں الائمه سرخی رحمۃ اللہ علیہ کی ببسی طے نقل کیا ہے کہ :

اَذَا تَرَكَ الدُّعَوَى ثَلَاثَةٍ وَثَلَاثِينَ سَنَةً وَلَمْ يَكُنْ مَا نَعَنَ الدُّعَوَى

## ثُمَّ اذْعُلِي لَا تَسْمَعْ دُعَوَةً

(درختار کاب القضاۓ مطلب فی عدم سماع الدعوی بعد خس عشرة

سنة۔ صفحہ ۲۴۴ جلد ۴ مطبوعہ دیوبند)

مئس الائمه سر خی رحمۃ اللہ علیہ خلافت عباییہ کے دور کے ہیں، جس سے واضح ہوا کہ میعاد ساعت کا یہ تصور خلافت عباییہ میں بھی موجود تھا۔ افسوس ہے کہ میں اس وقت پاؤں کے ایک زخم کی وجہ سے صاحبِ فراش اور چلنے سے محفوظ ہوں، اس لئے دوسری کتابوں کی مراجعت اس وقت ممکن نہیں، ورنہ اس پر شاید اور بھی قدیم حوالے دستیاب ہو جاتے۔ تاہم علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی مذکورہ تصریحات سے بھی اتنا واضح ہو جاتا ہے کہ میعاد ساعت کا تصور نہ صرف غیر اسلامی نہیں، بلکہ اسلامی عدالتیں ہر دور میں اس پر کسی نہ کسی شکل میں عمل پیرا رہی ہیں۔

البته یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے اور شاید آپ کو بھی یہی شبہ ہوا ہو کہ مخفی تاخیر کی بناء پر ایک صاحبِ حق کو حق سے محروم کرنے کا کیا جواز ہے؟ موجودہ قوانین میں اس سوال کا جواب نصفت (EQUITY) کے ان مقولوں کے ذریعہ دیا گیا ہے کہ :

"THE LOW AIDS THE DILIGENT

AND NOT THE INIDO LENT"

"قانون چوکس لوگوں کی مدد کرتا ہے، غافلوں کی نہیں"

"THERE SHOULD BEAN END

TO LITIGATION"

"عدالتی میں ممتوں کی کوئی انتہاء ہونی چاہئے"۔

لیکن یہ مقولے موجودہ قوانین کے حق میں اس لئے پوری طرح اطمینان بخش نہیں ہوئے کہ وہاں دیانت اور قضاء کی کوئی تفریق کم از کم عمل نہیں ہے بلکہ جو حق عدالت سے مسترد ہو گیا عمل وہ حق ہی نہیں رہا۔ اس کے بجائے اسلامی فقہ میں دیانت اور قضاء کے احکام ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ لہذا اگر عدالت نے کسی حق کا تصفیہ کرنے سے انکار کر دیا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ حق نہیں رہا، بلکہ وہ حق موجود ہے، اور جس کے ذمے حق ہے اس پر دیانتی فرض ہے کہ وہ اُسے صاحب حق تک پہنچائے، خواہ کتنا زمانہ بیت چکا ہو، اگر وہ ایسا نہ کرے گا تو عدالت خواہ اُسے کچھ نہ کرے، لیکن وہ گہنگار ہو گا۔ اسی لئے فقہاء کا یہ مقولہ "الاشباء والناظائر" وغیرہ میں درج ہے کہ "الحق لا يسقط بقادم الزمان" یعنی حق زمانہ گذر جانے کی بنا پر ساقط نہیں ہوتا۔ اس سے مراد یہی ہے کہ میعاد ساعت گذر جانے کے باوجود وہ حق موجود ہے۔ جس کا ایک اثر تو انحرافی ہے کہ اس حق کو تلف کرنے والا گہنگار ہو گا۔ دوسرا اثر دنیوی ہے کہ جس شخص کو بھی اس حق تلفی کا یقینی علم ہو گا وہ اس پر فاسق کے احکام جاری کرے گا جس سے اس کے ساتھ اس کے سارے معاملات متاثر ہوں گے۔ تیرا اثر یہ ہے کہ اگرچہ عدالت اس مسئلے کو سننے سے انکار کر بھی، لیکن اگر خلیفہ کے پاس اپیل پہنچے اور وہ محسوس کرے کہ مقدمہ جائز ہے اور اس میں چالاکی بظاہر نہیں ہے۔ تو فقہاء نے لکھا ہے کہ وہ اُسے کسی قاضی کے پاس بیجع سکتا ہے، اس صورت میں قاضی اس کی سماعت کرے گا۔

(شای صفحہ ۲۲۳ جلد ۲)

نیز ایسی صورت میں صاحب حق قاضی کو ٹالٹ بنا کر بھی فیصلہ کر اسکتا

ہے۔

لے عمل اس لئے کہا کہ اصولی طور پر موجودہ قوانین میں بھی یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ "میعاد ساعت" سے چارہ جوئی (REMEDY) فتح اور جاتی ہے حق (RIGHT) فتح نہیں ہوتا۔

اس سے صاف واضح ہے کہ صرف زیانی طور پر نہیں، بلکہ عملاً بھی میعاد ساعت سے حق ساقط نہیں ہوتا۔ البتہ میعاد ساعت مقرر کرنے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مدت دراز گذرنے کے بعد بھی اگر حق ساعت باقی رکھا جائے تو اس سے ایک طرف تو مقدمات میں کرو فریب اور جھوٹی گواہیوں کا امکان بڑھ جائے گا کیونکہ مدت دراز گذرنے کے بعد واقعے کے معنی گواہ ملنے مشکل ہوتے ہیں، اور مل بھی جائیں تو واقعے کی پوری تفصیلات ذہن میں نہیں رہتیں۔ اس لئے اس قسم کے مقدمات عدالتوں میں داخل کرنے کا مطلب یہ ہو گا کہ مقدمات میں غیر ضروری تعویق ہو اور لائیٹل مسائل کھڑے ہو جائیں۔ میعاد ساعت کی یہی حکمت ہمارے فقہاء نے بھی بیان فرمائی ہے۔

خلاصہ یہ کہ قانونِ میعاد ساعت کو سراسر غیر اسلامی قرار دینا درست نہیں۔ بلکہ اسلامی فقہ میں اسکی بنیاد موجود ہے اور جب کبھی شریعت کی بنیاد پر موجودہ قوانین کی تدوین نوکی جائے گی تو اس قانون کو بالکل مسترد یا منسوخ نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ اس پر نہ کوہ فہمی بنیادوں پر نظر ثانی کی جائے گی، اور میں سمجھتا ہوں کہ اس قانون میں اتنی ترمیم کی ضرورت نہیں ہوگی جتنی دوسرے بہت سے قوانین میں ضرورت پیش آئے گی۔

والسلام

احقر محمد تقی عثمانی

۱۲ اگر میسان المبارک ۱۳۹۷

اللَّهُمَّ إِنِّي أَنْعَمْتَنِي بِأَنْتَ  
وَأَنْتَ أَنْعَمْتَنِي فَلَا تَرْجِعْنِي

# کوئے کی حلت پر تحقیق

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مذہب

ضبط و ترتیب  
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلیشورز

## عرض ناشر

آج سے تقریباً ۲۲ سال پہلے ۱۹۶۰ء میں شکار پور سندھ کے بعض علماء نے کوئے کی حرمت پر ایک فتویٰ دیا۔ جو جمہور علماء کے مسلک کے خلاف تھا۔ اس نے ایک صاحب نے اس کے بارے میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مظلوم العالی کو ایک استفتاء بھیجا، اور اس کے ساتھ ان علماء کا جواب بھی ارسال کیا۔ حضرت مفتی صاحب مظلوم نے وہ سوال و جواب حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مظلوم کے پرد کیا۔ حضرت مولانا مظلوم نے اس کا تحقیقی جواب تحریر فرمایا جو پیش خدمت ہے۔ شکار پور سندھ کے علماء کا جواب فارسی میں ہے۔

## کوئے کی حلت پر تحقیق

کوئے کی حلت پر تحقیق کسی ہے جو اسال خدمت فکار پور سندھ کے علماء نے کوئے کی حرمت پر ایک تحریر لکھی ہے جو اسال خدمت ہے، یہ تحریر چونکہ جمہور علماء کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے اس سے متعلق بعجلت مکمل تحقیق فرمائے کر منون فرمائیں۔ اس تحریر کے سوال و جواب حسب ذیل ہیں۔

(س) غراب مکنی حلال است یا حرام، جیزاً اتجرروا۔  
 حرج بغراب مکنی حرام است از جمله فوائق و موزیات است در حدیث شریف فی الموطا امام مالک" عن نافع عن عبد الله ابن عمران رسیول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال خمس من الدواب لیس علی السحرم فی قتلہن جناح الغراب و العدها و العقرب و الفارة و الكلب العقور و در حاشیه مصنف علی الموطا قال البغوي اتفق اپل العلم علی انه یجوز للحمرم قتل هذه الاعیان ولا شئی علیہ فی قتلہن فی الاحرام و العرم لان العدیث یشتمل علی اعیان بعضها سباع و بعضها ہوام و بعضها لا یدخل فی معنی السباع ولا هی من جمله الہوام و اما ہس وحیوان مستخیث اللحم و تحریر الاکل یجمع الكل و قالت الجنفیة لا جزاء بقتل ما ورد فی العدیث و قاسوا علیه الذئب و قالوا فی غیره مان الفهد و النمر و الخنزیر و جميع مالا یوکل لحمه علیه الجزا بقتلہن الا ان یبتدیه شئی فیدفعہ عن نفسه فیقتله فلاشی علیہ و فی البحرم معنی الفسق فیہن خبیثن دکثرة الغرفیین درہایہ فی اگر

والمراد انغراب الذى يأكل الجيف ويخلط لانه يبتدى بالاذى وفي بعض النسخ او يخلط كما نقل عبارتهما في البحر اد يخلط الحب بالنحس معناه يأكل الحب تارة والنحس تارة كذا في الحاشية للسيد الشامي على البحر تقللا عن النهر عن البدائع - قال ابو يوسف الغراب المذكور في الحديث الذى يأكل الجيف او يخلط لانه هذا النوع هو الذي يبتدى بالاذى در مكين شرح كنز تحت قوله والاشي بقتل الغراب مى آردو والمراد به الا يقع الذي يأكل الجيف و يخلط النحس مع الطاير في التناول در حاشية علامه البى السعودى نويسد الواو بمعنى او اذلا حاجة بضم الخلط الى اكلها (اي اكل ما خالفه) كناد كره الحموى انتهى -

فتحاء كرام دو نوع غراب را از غراب که در حدیث شریف ذکور است استثنی ساخته اند یکی غراب الزرع و دیگر عقعق کمالی عامته اکتب بقتل ایس ہر دو نوع بر محرم جزا واجب است - در رو المختار در تعریف غراب الزرع می نویسد و هو الذي يلقط الحب دلا يأكل الجيف دلا يابی في القرى والا مصار - در تعریف عقعق می آردو هو طائر نحو العنامة طویل الذنب فيه یا ض و سواد و ہو نوع من الغربان یتشام به و یقعق بصوت یشبه العین و القاف پس ایس ہر دو نوع ملال اند وازیں جا است که فتحاء كرام در کتاب ما یحل اکله دا لا یحل همین دو نوع غراب را احلال نوشہ اند در تغیر الابصار می نویسد و حل غراب الزرع الذى يأكل الحب والارنب و العقعق و ہو غراب یجمع بين اكل جيف و حب ولا شك ان غراب

ديارنا غير العقعق وغير غراب الزراع فيكون داخل الغراب المذكور في الحديث فيكون فاستاد حراما كسائر نظائره وآنچه بعض فضلاء اين غراب ملکي را حلال دانسته و تمسك گرفته باآنچه بعبارات فقهاء واقع شده نوع يا كل العب مرة والاخرى جيفة غير مكرره عند الامام الاعظم فانه يتوجه منه في بادى الرأى ان الغراب المعروف في ديارنا غير مكرره عند الامام لأنه يخلط بين الحب والنجاسة فقول ان الفقهاء الكرام حصر واهذا النوع في العقعق قال في العناية شرح المهدية اما الغراب الا بقع والا سود انواع ثلاثة نوع يلقط العب ولا ياكل الجيف وليس بمكرره نوع لا ياكل الا الجيف وانه مكرره ونوع يخلط باكل العب مرة و الجيف اخرى وهو غير مكرره عند الامام ومكرره عند ابي يوسف وفي الحاشية السعدية للحلبي اقول قال الزيلعى بنوع يخلط بينها وهو يوكل عند ابي حنيفة رح وهو العقعق كما في المنع وسيأتي في حاشية شرح الوقاية نوع يجمع بين الحب والجيف وهو حلال عند ابي حنيفة وهو العقعق الذي يقال له بالفارسية عكه في تكملة البحر العلامية الطرطوسى في شرح قوله الا بقع والغراب ثلاثة انواع الى قوله نوع يخلط بينها وهو ايضا يوكل عند الامام وهو العقعق پس ظاهر شدکه اين نوع كه جامع است در میان حب و جیفه و آن نزد امام حلال است مختراست در عقعق و او موزی نیست و آنچه در هدایه و شرح مسکین آورده و يخلط مراد از اس آن است که او موزی باشد و آن حرام است پس غراب که جامع باشد در میان حب و جیفه دو صفت است یکی صفت که او موزی نیست و آن حلال است مختراست در عقعق و صفت دیگر او موزی است حرام است.

در تيسير القارى شرح المخارى ی آردى فايس بودن غراب از انت  
که پشت مجروح دواب را و چشم شتر را کى گندان تهی بزبان سندھی مشهور است که کا  
نوکر کی گذه کنبی یعنی و قتیکه غراب آواز دید جوانے که ریش وارد ی لرزد در  
صداق آل در دیار ما ہمیں غراب معروف است چنانچہ در اوصاف ذیس اد ظاہر  
است و در رد المحتار ی آیه تحت قوله دلائشی لقتل غراب  
الا عقعق لان الغراب دائماً قع على دبر الدابة کما في غابة البیان  
از ایں عبارات واضح گردید که ایں فراب که در دیار ما است موزی است ریش دابه  
را کی گند و در بر دابه ی افتند و چشم شتر را کى حرام است و عقعق غیر انت  
— عقعق را در سندھی متاه گویند۔ واللہ اعلم بالصواب۔

المحرر نقیر عبدالحکیم

صدر مدرس مدرسه اشرفیہ شکار پور۔

اساء گرامی مصدقین بالاتفاق المذکورة في الاصل۔ محمد فضل اللہ مستمس  
 مدرس اشرفہ شکار پور۔ عبد القادر ثانی مدرس۔ الفقیر عبد الفتاح۔ مولوی  
 عبد الحق۔ مولوی غلام مصطفی۔ مولوی عبد المالک۔ مولوی تاج محمد۔ مولوی  
 مظفر دین سومرو۔ مولوی عزیز اللہ۔ الفقیر محمد عظیم۔ عبد الحی جتوی۔  
 عبد الکریم پشتی۔ محمد عارف چشیوی۔ امید علی جیک آباد۔ محمد اسماعیل  
 عودوی ثم الشکار فوری۔ انا عبد العزز البانوی۔ العبد عبد الحق۔ حامد اللہ بلوچستانی  
 اجسیری۔ عناء اللہ انقلابی۔ مولوی مظفر الدین مدرسہ ہاشمیہ عبد العزز جتوی۔

### العبارات والروايات المزيدة

(عالمگیری اردو صفحہ ۲۲۰) جو پرندے نجس و مردار خوار  
 ہیں جیسے دسی کوا، اس کو طبیعت پاکیزہ پلیو خبیث جانتی ہے۔  
 انتہی۔ عن ہشام عن عروة عن ابیه انه سئل عن اکل  
 الغراب فقال ومن يأكله بعد ما سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 فاسقاً يربى العدب العدیث المعروف خمس فواسق يقتلن في العمل  
 والحرم۔

وَفِي الْمَوْعِدِ الْأَبْعَدِ هُوَ الَّذِي فِي صُدُرِهِ بِيَاضٍ - قَالَ فِي  
 الْمُحْكَمِ غَرَابٌ أَبْعَدُ يَخَالِطُ فِيهِ سُوَادٌ وَبِيَاضٌ وَهُوَ خَبِثٌ  
 رَوَالْمُحْتَارُ ازْ عَنَّا يَلْعَلُ كَرْوَهُ نُوْعٌ لَا يَا كَلَّا إِلَّا جَيْفٌ وَهُوَ الَّذِي  
 سَمَاهُ الْمُصْنَفُ الْأَبْعَدُ وَإِنْ مَكْرُوهُ النَّخْ حَقِيقَتُ هَمِّينَ اسْتَكْرِهُ  
 يَكَنْ نُوْعٌ غَرَابٌ أَبْعَدُ جَيْفٌ كَنْ خُورُدَ مَرَادَ عَنَّا يَلْعَلُ هَمِّينَ نُوْعٌ اسْتَكْرِهُ حَدِيثُ ازْ  
 غَرَابٌ أَبْعَدُ هَمِّانَ مَرَادَ اسْتَكْرِهُ كَهْرُو خَلْطُ كَنْدَ كَمَانَ تَبَيَّنَ الْحَقَائِقُ وَالْمَرَادُ بِالْأَبْعَدِ  
 مَا يَا كَلَّا جَيْفٌ دَيْخَلَطُ كَذَافِ الْهَدَايَهُ -

## جواب از حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مد ظالم

الجواب :- اقول وبا لله استعين۔ فاضل مجیب نے ملکی کوے کے حرام ہونے پر جو استدلال کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ فقماء نے کوے کی جو ایک یہ قسم بیان فرمائی ہے کہ وہ نجاست وغیرہ میں خلط کرتا ہے، اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ (۱) عقعق، جو موزی نہیں (۲) وہ کو اجو خلط کرتا ہے اور موزی ہے۔ ان میں سے ایک قسم و حلال ہے لیکن دوسری قسم حرام ہے اور چونکہ ملکی کو دوسری قسم میں داخل ہے اس لئے وہ حرام ہو گا۔ موزی ہونے یا نہ ہونے کی تفصیل پر انہوں نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ جس جگہ فقماء کرام یہ تحریر فرماتے ہیں کہ حالت احرام میں کوئے کا قتل کرنا جائز ہے اور اس پر کوئی جواہر نہیں، اس کے تحت اس کوے کو اباقع اور اس قسم کے ساتھ خصوصی کرتے ہیں جو نجاست اور زرع میں خلط کرنے کا عادی ہو اور اس کے بعد عقعق کو اس سے مستثنی کر لیتے ہیں۔ ان کے اس فعل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خلط کرنے والے کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو موزی ہے، اس کو قتل کرنے سے جزا واجب نہیں۔ دوسری قسم: عقعق کہ وہ بھی خلط کرتا ہے۔ مگر چونکہ موزی نہیں اس لئے اس کے قتل پر جزا واجب ہے۔

موزی کوے کے حرام ہونے پر فاضل مجیب نے دلیل یہ پیش کی ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے مسوئی میں لکھا ہے کہ جن پانچ چیزوں کو حدیث میں عام حکم سے مستثنی کر کے یہ کہا گیا ہے کہ ان کے قتل سے کوئی حرج نہیں، وہ سب کی سب حرام ہیں، ان کا کھانا جائز ہے۔ اور جب فقماء کی عبارتوں سے یہ معلوم ہو چکا کہ ان چیزوں میں وہ موزی کو ابھی داخل ہے جو خلط کرتا ہو تو مسوئی کی اس عبارت سے اس کوے کا حرام ہونا بھی معلوم ہو گیا۔

خلاصہ کے طور پر استدلال ان مقدمات پر موقوف ہے۔ (۱) خلط کرنے والے کی دو قسمیں ہیں۔ موزی اور عقعق جو موزی نہیں۔

(۲) موزی کوے کو قتل کرنے سے محرم پر جزا واجب نہیں اور غیر موزی کے قتل پر جزا آتی ہے۔

(۳) مسوی کی عبارت میں ہے کہ تمام "فاسق خس" جن کے قتل سے محرم پر جزا نہیں آتی وہ حرام ہیں۔

اس استدلال کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کا دار و دار چونکہ ان مقدمات پر ہے اس لئے ہم ان میں سے ہر ایک مقدمہ پر بحث کریں گے۔

### پہلا مقدمہ

ان میں سے پہلا مقدمہ علی الاطلاق صحیح نہیں کیونکہ عقوق بھی بھی ایذا پہنچاتا ہے۔

صاحب ہدایہ کے قول "المراد بالغراب الذى يا كل الجيف او يخلط لانه يبتدى بالاذى اما العقوق غير مستثنى لا انه لا يسلى غرابة ولا يبتدى بالاذى الخ" کے تحت علامہ اکمل الدین بابری "لکھتے ہیں قيل فعلی هذا يكون في قوله في العقوق ولا يبتدى بالاذى لانه يقع على دبر الدابة انظر (مایہ علی ہاش المخ جلد ۲ ص ۳۶۷)۔

اور مولانا عبدالعزیز صاحب "نے تو یہاں تک لکھ دیا کہ انه دائمًا يقع على دبر الدابة (حاشیہ ہدایہ ج ۱ ص ۳۶۱)۔

اسی طرح علامہ زین الدین بن حمّم نے بھی ہدایہ کی اس عبارت پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے فيه نظر لانہ دائمًا يقع على دبر الدابة، كما في غایۃ البيان و العبر الرائق (ص ۳۶۱ ج ۳) اگرچہ علامہ شاہی نے بحر کے حاشیہ پر اور رد المحتار میں صاحب بحر کے

اس اعتراض کو رد کیا ہے اور لکھا ہے کہ ”اشارہ المراجع الی دفع ماقی غایۃ البیان بانہ لا یفعل ذلک غالباً“ لیکن اس سے بھی عقعق کے اصلاً موزی نہ ہونے کا ثبوت نہیں ملتا کیونکہ صاحب مراجع نے غالباً کا لفظ استعمال کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی کبھی کبھی ایذاء پہنچاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ خود علامہ شاہی ”نے آگے چل کر لکھا ہے۔“ ثم رایته فی الظہیریۃ

قال وی العقبع روایتان و الظاهر انه من العیواد —  
وبه ظهران ماقی الہدایۃ هو ظاهر الروایۃ (منح علی الہدایۃ  
و ۳۲ ج ۳)۔ علامہ عثمانی نے بھی فتح الملہم میں ظہیریۃ کا قول نقل کیا ہے (ص ۱۳۱ ج ۳) جس سے معلوم ہوا کہ ایک مرجوح روایت عقعق کے بارہ میں بھی یہ ہے کہ اس کے قتل سے حرم پر جزا نہیں، ظاہر ہے کہ اس روایت کی بنا پر یہ کہ عقعق موزی ہوتا ہے، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک خس فواسق کے قتل پر جزا ہونے کی علمت مشترک ایذاء ہے، جیسا کہ علامہ ابن رشد نے براۃ المحتہد ص ۲۷۰ ج ۱ میں نقل فرمایا ہے۔

(وسیانی نصہ) پس ثابت ہوا کہ عقعق بھی کسی درجہ میں موزی ہے۔ اگر آپ کے قول کی بنا پر موزی ”کوا“ حرام ہے تو عقعق بھی حرام ہونا چاہئے۔ (وذاکر ظفہ)

بمرحال، مقدمہ اولیٰ علی الاطلاق صحیح نہیں ہے بلکہ اس میں بعض حضرات کی رائے مختلف ہے اور جو حضرات اسے موزی نہیں کہتے وہ بھی کبھی کبھی اس کی ایذا رسائی کے قائل ہیں۔

مقدمہ ثانیہ

یہ مقدمہ راجح قول کی بنا پر صحیح ہے، اگرچہ علامہ ابن نجیم ”اس

سلسلہ میں تمام لوگوں میں متفرد ہیں اور انہوں نے لکھا ہے کہ  
دا طلق فی الغراب فشمل الغراب بانواعہ الثلثۃ مگر اس کو  
صاحب نہ، علامہ حصکفی، "علامہ شاہی" اور مولانا عثمانی " نے رد  
کیا ہے (شاہی میں ۳۰۳ ص ۲، تیج السليم میں ۲۲۳ ص ۲)۔

### تیرا مقدمہ

یہ مقدمہ ہر گز صحیح نہیں اور اس کی عدم صحت مسوئی کی اصل عبارت دیکھتے  
ہی واضح ہو جاتی ہے۔ یہ امر بہت افسوس تاک اور حیرت انگیز ہے کہ فاضل عجیب نے  
سوئی کی عبارت نقل کرنے میں مجرمانہ قطع و برید سے کام لیا ہے، جو علماء کی شان  
سے از بس بعید اور بہت گھنٹا دن ادا میں ہے۔ ہمارے ذہن نے اس فعل کی تاکیہ  
ٹلاش کرنے میں بہت قلابازیاں کھائیں مگر کوئی راہ دکھالی شد وی، ذرا مسوئی کی اصل  
عبارت پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

قال البغوى اتفق اهل العلم على انه يجوز  
للمرحم قتل هذه الاعيان المذكورة في الخبر دلاشى عليه في  
قتلها وقادس الشافعى رح عليها كل حيوان لا يوكل لرحمه فقال  
لأنفديه على من قتلها في الاحرام والحرم لأن الحديث يشتمل  
على اعيان بعضها سباع وبعضها هوا وبعضها لا يد خل في  
معنى السباع ولا هي من جملة الهوا واما هن حيوان  
مستخبيت اللحم وتحريم الأكل يجمع الكل فاعتبروه و قال  
الحنفية حج لا جزاء بقتل ما ورد في الحديث وقا سوا عليه الذئب  
وقالوا في غير هامن الفهد والنسر والنخزير وجميع مالا يوكل  
لرحمه عليه الجزاء بقتلها الا ان يبتديه شيئا فید فعده

عن نفسه الخ۔ (سمیع مصنف ص ۲۹۳ ج ۱)۔

خط کشیدہ جملے فاضل مجیب نے نقل نہیں فرمائے جس سے یہ تبادر ہوتا ہے کہ ”تعزیریم الاکل یجمع الکل“ کا حکم حنفیہ نے دیا ہے۔ حالانکہ اصل عبارت دیکھنے سے ہر کس دن اس سمجھ سکتا ہے کہ یہ سب کچھ امام شافعیہ کے قیاس میں مطابق بیان ہو رہا ہے۔

ہم ذاتیات پر حملہ کرنے کے عادی نہیں مگر اتنا عرض کردن اضوری سمجھتے ہیں کہ یوں تو ہر مسلمان کا فرض ہے کہ ہر وقت اپنی عاتیت کو سامنے رکھے۔ لیکن فتویٰ جیسے نازک مقام پر یہ فرض زیادہ سوکھ ہو جاتا ہے۔ ایسی بزدلی کا مظاہرہ فتویٰ میں ایک اور جگہ بھی ہوا ہے کہ فاضل مجیب نے

بھر کی عبارت کا ایک نکڑا (و معنی الفستق فیہن خبیثہن و کثرة الغرر فیہن) نقل فرمایا اور اس سے کچھ آگے سے صاحب ہدایہ کا مذکورہ بالاقول بھی، تاکہ صاحب بحر بظاہر ہر سنتوں اعلوم ہوں۔ حالانکہ یہ اتنی مضمکہ خیز اور انہوں ناک حرکت ہے کہ ناگفته بہ، کیونکہ خود صاحب بحر کے پورے کلام سے فاضل مجیب کے ایک مزعمہ کی تردید ہو رہی ہے۔ صاحب بحر نے لکھا ہے واطلق فی الغراب فشمل الغراب بانواعہ الثلاثۃ اور اس کے بعد صاحب ہدایہ پر بھی اعتراض کر دیا ہے کہ انه دانما یقعنی علی دبر الدافتہ (کما مر آنفا) جس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ صاحب بحر کے نزدیک تمام اقسام غرائب کا حکم ایک ہی ہے اور یہ بھی کہ ان کے نزدیک عقعق بھی موزی ہے۔ لہذا اگر ایذا ہی علت حرمت ہوئی تو عقعق بھی ان کے نزدیک حرام ہو جاتا۔ حالانکہ عقعق کی حلت پر تمام فقہاء حنفیہ کا جملہ ہے (الابابیوسف) اس کے باوجود فاضل مجیب نے ان کو بھی اپنا ہم خیال ظاہر کرنا شروع کر دیا۔ ”سبحان الله هو بهتان عظیم۔“ نہ جانے

واذا قلت فاعدلوا ولو كان ذا قربى كا ارشاد کون سے لوگوں کے لئے  
ہے۔

برکیف: مسوی کی جس عبارت سے فاضل مجیب نے استدلال فرمایا تھا وہ تو  
لهم شافعی "کام سلک ملت ہوا، بِ ذِرَالْبَلَهِ میں حنفیہ کام سلک دیکھ لیجئے حنفیہ" کے  
نزدیک ان پانچ فوافت کو قتل کرنے کی علت ابتداء بالاذنی ہے، اکل نجاست یا اخطاط  
نہیں ہے اور نہ حلت و حرمت سے اس کا کوئی تعلق ہے جیسا کہ خود مسوی کی مذکورہ  
عبارة کے آخری جملوں سے مستفاد ہوتا ہے۔ وقالواي بغير  
هامن الفهد والنمر و الخنزير و جميع مالا يوكل لعنه عليه الجزاء بقتلها  
الا ان بيتدىءه شئى فیدفعه عن نفسه فيقتله فلا شئى عليه" یعنی  
اگر کوئی جائز ابتداء بالاذنی کرے اور وقوع میں اسے قتل کر دے تو کوئی  
جزا واجب نہیں۔ معلوم ہوا کہ ابتداء بالاذنی علت ہے۔ اور علامہ ابن رشد  
نے بھی حنفیہ اور مالکیہ کا ملک یہی نقل فرمایا ہے۔  
وقال (في المسئلة الثالثة) وهي اختلافهم في العيون المأمور  
بقتله في الحرام وهي الخمس المنصوص عليها، الغراب و  
الحداء و الفارة و العقرب و الكلب العقور فان قوما  
فهموا من الامر لها مع النهي عن قتل البهائم المباحة الاكل  
ان العلة في ذلك هو كونها محمرة وهو مذهب الشافعی  
و قوما فهموا من ذلك معنى التعذر لا معنى التحرير وهو  
مذهب سالک وابی حنفیة وجمهور اصحابهما

(بداية المجتهد ج ۱ ص ۳۴۰)

اس عبارت میں وضاحت کے ساتھ حنفیہ کا یہ مذهب تحریر کیا گیا ہے کہ حدیث میں مبلغ القتل  
فرمائی کی علت ابتداء بالاذنی ہے اور اس حدیث سے کسی خاص شے کی حرمت پر دلیل قائم نہیں کی  
جاسکتی، اس کے علاوہ تمام نعماء کی عبارتوں سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ کسی خاص جائز کو

قتل کرنے سے جزا واجب ہونے یا نہ ہونے کے بارہ میں ابتداء بالاذن کو مدار نہیں رہتے ہیں،  
کسائی الہادیہ والبھروس العناية وغیرها۔

جب یہ ثابت ہو گیا تو ساتھ ہی یہ بت بھی داشع ہو گئی کہ کوئے کے حلال یا حرام ہونے کا مسئلہ  
میں کتاب الحجہ میں ذکر ہونا چاہئے بلکہ اس کا صحیح مقام کتاب النبیع کی وجہ گرد ہے جہاں فتحاء  
غرب کی انواع و اقسام پر بحث کرتے ہیں۔ سیکنڈ بیانی خاطری ہے کہ ایک مسئلہ کو اس کے صحیح مقام سے ہٹا  
کر دوسری غیر متعلق جگہ پر تلاش کیا جا رہا ہے۔ مالاکر کتب النبیع میں فتحاء کی مددات داشع ہیں اور  
ان سے گلکی کرے کی ملت ثابت ہوتی ہے۔

### (۱) ملک العلماء کاسانی "تحریر فرماتے ہیں

"والغراب الذى يأكل الحب والزرع والعقق ونحوها

حلال بالاجماع (بدائیم ص ۳۹ ج ۵)

### (۲) شمس الائمه سرخسی تحریر فرماتے ہیں۔

خمس فوائق لقتلن في الحرم والمراد به ما يأكل  
الجيف داما الغراب الزرعى الذى يلقط الحب فهو طيب  
سباح لا نه غير مستحب طبعا وقد يأكل الأدمى كا  
لعنام فهو العقق سواء ولا باس باكل العقق وان كان  
الغراب بحث يخلط فيما كل الجيف تارة والحب تارة فقد  
روى عن أبي يوسف رح انه يكره وعن أبي حنيفة انه لا باس باكله  
وهو الصحيح على قياس الدجاجة، وانه لا باس باكلها وقد اكلها  
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي قد تخلط ايضا  
وهذا لأن ما يأكل الجيف فلعلمه ينبع من العرام فيكون

خبیثاً عادةً وهذا لا يوجد فيما يخلط

(بسط مرنخی ص ۲۳۶ ج ۱۱)۔

### (۳) عالمگیریہ میں فتاویٰ قاضی خاں سے نقل کیا ہے

”وَعَنْ أَبِي يُوسُفْ رَحْمَةَ قَالَ سَيِّدُنَا أَبَا حَنِيفَةَ رَحْمَةَ عَنِ الْعَقْقَعِ قَالَ لَا بَاسٌ بِهِ فَقُلْتَ أَنَّهُ يَا كُلَّ النِّجَاسَاتِ قَالَ أَنَّهُ يَخْلُطُ النِّجَاسَةَ بِشَيْءٍ أَخْرَى ثُمَّ يَا كُلَّ نَكَانِ الْأَصْلِ عِنْدَهُ أَنْ مَا يَخْلُطُ كَالْدِجَاجَ لَا بَاسٌ“

(عالمگیریہ کتاب النبائی ص ۲۳۱ ج ۵)

خط کشیدہ جملوں پر خصوصیت کے ساتھ غور کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ ہر خلط کرنے والا کو حلال ہے۔ رہایہ اعتراض کہ فقیہاء رحمہم اللہ نے خلط کرنے والے کوے کے بارہ میں جو حکم دیا ہے کہ وہ حلال ہے۔ اس کو پھر عقعق کے ساتھ محصور کر دیا ہے۔ سو اس کی بناءً صحیح نہیں۔ کیونکہ اس کی دلیل یہ پیش کی گئی ہے کہ فقیہاء خلط کرنے والے کوے کی نوع بتا کر آگے فرمادیتے ہیں ”وَهُوَ الْعَقْقَعُ“ اور یہ دلیل چند وجوہ سے باطل ہے۔

(۱) وَهُوَ الْعَقْقَعُ کے الفاظ حصر کے ہرگز نہیں، اگر محصور کرنا مقصود ہوتا تو بصراحت کما جاتا کہ هذا النوع محصور فی العقعق۔ کیونکہ حلت و حرمت کا اہم مسئلہ ہے، یہی وجہ ہے کہ تمام فقیہاء نے ایسا نہیں کیا کہ آخر میں عقعق کی تصریح کر دی ہو، جیسے کہ عنایہ، بسط اور بدائع وغیرہ میں ہے، معلوم ہوا کہ یہ قید اتفاقی ہے احراری نہیں۔

(۲) اس کے بخلاف بسط، بدائع اور عالمگیریہ کی عبارات عقعق اور غیر عقعق میں تفصیل نہ ہونے پر واضح ہیں۔ اس سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ ہر خلط کرنے والا کو حلال ہے خواہ عقعق ہو یا نہ ہو۔

(۳) دراصل عقق کے کو اہونے میں اختلاف ہے۔ بعض لوگ اسے غرب میں داخل مانتے ہیں اور بعض نہیں، جیسا کہ لوہ معلوم یوسی ۲ اپنی لفظ کی مشہور کتاب میں لکھا ہے۔

العقق طانر علی شکل الفراب اوهوالفراب (مندرجہ مص ۵۳۲)۔ چنانچہ صاحب ہدایہ کے نزدیک عقق غرب نہیں، جیسا کہ انہوں نے لکھا ہے اما العقق غير مستثنی لا نه لا یسمی غرباً (ہدایہ محبتائی مص ۳۲۲ ج ۱)۔

اور دوسرے بعض فتاویٰ کی عبارات سے اس کا غرب ہونا معلوم ہوتا ہے۔ تو اب جن لوگوں نے عقق کو غرب میں داخل نہیں مانتا، وہ حضرات غرب کی انواع بیان کر کے گزد جاتے ہیں، اور وہ عقق نہیں کہتے بلکہ یا تو سرے سے اس کا ذکر ہی نہیں کرتے یا وکذا العقق وغیرہ کہتے ہیں، اور جنہوں نے عقق کو غرب میں شامل کیا ان حضرات نے خلط کرنے والے کوے کا نام ہی عقق رکھ دیا، اس لئے اس سلسلہ میں فتاویٰ کی عبارتوں میں کچھ تفاوت نظر آتا ہے۔

بہر کیف! معلوم ہو گیا کہ وہ عقق کہنے سے خلط کرنے والی نوع کا حصر عقق میں نہیں کیا گیا۔

### العبارات المزیدہ کا جواب

فتویٰ کے آخر میں جو ”عبارات مزیدہ“ پیش کی گئی ہیں ان میں سے کتاب المختص للاندلسی سے جو عبارت نقل کی گئی ہے وہ مندرجہ بالا بحث کے بعد قابلِ اعتنائیں رہتی کملاً یخفیٰ، البتہ چند روایات نقل کرنے کے بعد فاضل بھیب نے جو تحقیق فرمائی ہے وہ بڑی عجیب ہے کہ ابق کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک

خلط کرنے والا اور ایک صرف نجاست کھانے والا۔ کیونکہ تبیین الحقائق میں ہے والمراد بالابق الذی یا کل الجیف ویخلط کذا فی الہدایۃ۔ اور پھر وہ دلیل پیش کی کہ اباقع حرام ہے کیونکہ حدیث میں غراب سے مراد اباقع ہے اور عروہؓ فرماتے ہیں وہن یا کلہ بعد مسماه رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاسقا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”اباقع“ لفہ اس کوے کو کہا جاتا ہے کہ جس میں سیاہی اور سفیدی دونوں موجود ہوں، لہذا اس کا اطلاق کوہن کی تینوں قسموں پر ہو جاتا ہے۔ صرف دانہ کھانے والے کوے کو بھی اباقع کہہ سکتے ہیں، خلط کرنے والے کو بھی، اور صرف نجاست کھانے والے کو بھی۔ چنانچہ علامہ شاہیؓ ”غراب الخروع کی تشریع کرتے ہوئے فرماتے ہیں قال القہستائی“ وارید یہ غراب لم یا کل الا لحیب سوء کان اباقع اواسود اوزاغا و تماہ فی الذخیرۃ (شاہی ص ۳۲۸ ج ۵)۔ دوسرے یہ کہ اگر واقعۃ ایسا ہوتا تو تمام فقیہاء اس کو بصراحت تامہ تحریر فرماتے کیونکہ معاملہ اہم ہے۔ خصوصیت سے کتاب الذیائع میں تو پوری تفصیل سے مذکور ہوتا چاہئے تھا۔ حالانکہ فقیہاء ”اباقع“ کو عام طور سے صرف نجاست کھانے والے میں خاص کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر عالمگیریہ کی یہ عبارت ملاحظہ ہو،

هو الغراب الاباقع و هر ما یا کل الجیف۔

(عالمگیریہ ص ۳۲۸ ج ۱)

رہا حضرت عروہؓ کا قول، تو اس سلسلہ میں ہم صرف اتنا عزم کرتے ہیں کہ شش الائمر سرخسی نے جو کچھ کوے کے بارہ میں لکھا ہے وہ یہ۔ بیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے، ان کی پوری عبارت اس طرح ہے، (و عن) هشام بن عروہ عن ایہہ انه سئل عن اکل الغراب فقال وہن یا کلہ بعد مسماه رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاسقا یہ رید بہ الحدیث المعروف خمس

يقتلن في العرام، والمراد به ما يأكل الجيف أما الفراب الزرعى الذى يلتقط العجب الغ (سبط سرخى م ۲۲۶ ج ۱۱)۔

اس نے اب اس میں کسی بحث کی مخماش باقی نہیں رہتی، البتہ عالمگیری اردو کی جو عبارت پیش کی گئی ہے۔ وہ زیر بحث مسئلہ میں صریح ہو سکتی تھی۔ مگر افسوس کہ عالمگیری اردو ہمارے پاس نہیں اور عربی کی اصل عالمگیری میں تنقیح کے باوجود اس مطلب کی کوئی عبارت نہیں ملی، بلکہ اس کے خلاف ایک صراحت ملی ہے جسے ہم نے اور پڑ کر کیا ہے۔ جب تک اصل عبارت نہیں ملے، اس وقت تک ہم کوئی فیصلہ قطعی اس عبارت کے بارہ میں نہیں کر سکتے۔ لا سینما اذا جربنا ما جربنا۔ اور اگر یہ عبارت بالفرض صحیح بھی ہو تو جتنی صراحتیں ہم نے پیش کی ہیں۔ اس کے بعد اس کی کوئی معتقد ہیئت نہیں رہتی جب کہ اس کے خلاف خود عالمگیری ہی میں اس قدر صریح فص موجود ہے۔

### خلاصہ کلام

یہ ہے کہ فاضل متدل نے تمام استدلال کی بنیاد کتاب الحج کی عبارات کو بنایا ہے۔ حالانکہ یہ بنیادی غلطی ہے۔ کیونکہ حرم یا حالات احرام میں قتل کی اباحت کی علت ایذا ہے۔ (کما صرح بہ این وشد و یستفادہ من سائز کتب الفتنہ) حرمت یا اکل نجاست و خلط نہیں ہے، بخلاف کوئے کی حرمت و حلت کہ وہاں علت صرف نجاست کھانا یا خلط کرنا ہے (کما صرح بہ فی المہندیۃ و المبسوط) اس نے ایک کا جوڑ دوسرے سے ملا کر کوئی حکم لگا دینا کسی طرح سے صحیح نہیں ہو سکا۔

بلکہ کوئے کی حلت و حرمت کا فیصلہ معلوم کرنے کے لئے کتاب النبائی میں وہ جگہ دیکھنی چاہئے جہاں فتناء نے اس مسئلہ کا ذکر کر کے مختلف احوال غرب

اور ان کے احکام ذکر فرمائے ہیں۔ اور ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر خلط کرنے والا کو احلال ہے خواہ وہ سوڈی یہو یا نہ ہو۔ اور یہی فیصلہ ہمارے اکابر مثلاً حضرت مولانا گنگوہیؒ وغیرہ سے منقول ہے۔

هذا ما بدالی بعد تحقیق۔ وفوق کل ذی علم علیم

احتر  
مودعی عثمانی غفرانی اللہ  
۳ ربیع الاول ۱۳۸۱ھ  
دارالعلوم کراچی

## تحریر و تصدیق

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہم العالی

حمداً و مصلیاً، اما بعد، قال في العناية و اما الغراب الاسود والابق فهوانواع ثلاثة نوع يلتقط الحب ولا يأكل الجيف وليس بمكروه ونوع منه لا يأكل الا الجيف وهو الذي سمى المصنف الابق الذي يأكل الجيف وانه مكروه ونوع يخلط يأكل الحب مرة والجيف اخري ولم يذكره في الكتاب وهو غير مكروه عند ابى حنفیته رح مكروه عند ابى يوسف

(العنایہ علیہ باش العرش ۲۲ ج ۸)

نوع منه لا يأكل الا الجيف اور اس کی تغیر ”وسو الذي سمى الغ“ سے ثابت ہوا کہ صرف وہ اباق حرام ہے جو محض نجاست کھاتا ہو۔ نیز ونوع يخلط (الى قوله) ولم يذكره في الكتاب سے معلوم ہوا کہ ہر خلط کرنے والا کو حلال ہے، اس میں عقعق کی کوئی تخصیص نہیں۔ یہ عبارت نہ صرف یہ کہ عقعق کی تخصیص سے ساکت ہے بلکہ عدم تخصیص پر ناطق ہے، اس لئے کہ عقعق کا ذکر توہیا میں اسی موقع پر موجود ہے پس ولم يذكره في الكتاب نص صریح ہے کہ نوع يخلط سے مراد عقعق نہیں، مبسوط اور بدائع کی عبارت سے بھی یہ ثابت کیا جا پکا ہے۔ مخدوم عبد الواحد سیوطی نے بھی غراب اہلی کی حلت کی تصریح فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو۔

س:- ماحکم خرہ الغراب الذى یطیر فی الامصار و

القرى ويخلط بين التقاط الحب والعذرات وما حكم سورة؟ -

الجواب:- الظاهر ان الغراب الا بقع الذى فيه سواد و ياض وهو مكره عند الصاحبين وغير مكره عند الامام كمال السراجية والا بقع الاسود ان كان يخلط فيها كل الجيف ويا كل الحب قال ابو حنيفة لا يكره وقال صاحباه يكره انتهى، فيكون ما كول اللحم (الى ان قال) وان لم يكن لخرنث رائحة كريهة يكون طاهرا لكن خرنه خرنه ما كول اللحم من الطيور التي ترقد في الهواء الخ (نحوی واصفی ص ٩٣) -

عبارات بالا کے علاوہ مندرجہ ذیل نصوص میں بھی اس کی تصریح ہے کہ حلت و حرمت کامیار خواراک پر ہے۔

(۱) واصل ذالک ان یا کل الجيف فلحمه نبت

من الحرام فيكون خبيثا عادة وما یا کل الحب لم يوجد ذالک فيه وما خلط کالدجاج والمعقع فلا یا س با کله عند ای حنفیة رج و هو الاصح لان النبي صلی الله علیہ وسلم اکل الدجاجة وہی ما یخلط  
(الحادیۃ من الحج ص ٦٢ ج ٨) -

(۲) فكان الاصل عنده ان ما یخلط کالدجاج لا یاس (عالی المکریہ ص ٣٢١ ج ٥) -

آخر میں ابو حنفیہ عصر، فقیہ النفس حضرت مولانا رشید احمد صاحب کنگوہی کافیلہ بھی ذکرہ الرشید سے نقل کیا جاتا ہے: جب یہ فیصلہ خود کتب فقہ میں مذکور ہے کہ مدار اس کی خواراک پر ہے۔ پس یہ کو اجوان بستیوں میں پایا جاتا ہے اگر یہ عقوق نہ ہو تو بھی اس کی حلت میں شبہ نہیں ہے۔ اس نے کہ جب وہ بھی خلط کرتا ہے اور نجاست و غلہ و دانہ سب کچھ کھاتا ہے تو اس کی حلت بھی مثل

عقوق کے معلوم ہو گئی خواہ اس کو عقوق کہا جاوے یا نہ کہا جاوے۔ فقط والہ اعلم، رشید احمد گلگوہی عقی غفر۔

عبارت مذکورہ کے حاشیہ پر ہے۔ جب مخالفین کا اس مسئلہ پر غوغماً زیادہ ہوا تو ستر سے زائد علماء کا موہبیر سے ایک رسالہ ہمایم فصل الخطاب شائع کیا۔ نیز ایک حاجی نے علماء حرمین سے اس کی حلت کا فتویٰ لیا، وہ ہے — الحمد لله وحده، رب زدى علما، الغراب المذکور حلال من غير كرامة عنداني حنفية رح و هو الاصح وهو المسئى بالعقوق بتصریح فقهائنا رحسمهم اللہ واصاب من افتی بحله وجوازاً کله و کیف یلام الحنفی علی اکل ما ہو حلال عند امامہ من غير کراہۃ والاصل فی حل الغراب و حرمتہ الغذاء و کونہ ذا مخلب لا بصورة ولو نہ کما یدل علیہ تصریحات فقهائنا فی غالب معتبرات المذهب کما فی الہر الرائق والدر المختار والعنایۃ وغیرہا وفیما نصہ جامع الرموز اشیاعیانہ لوا کل کل من الثلاثۃ الجیف و الحب جمیعاً حل فیم یکرہ و قالا یکرہ والا دل اصلح فثبتت ما صرخ به علمائنا ان الغراب بانواعہ سواء کان عققاً او غیرہ اذا کان یجمع بین جیف و جب یجوزاً کله عند امامنا الاعظم و اللہ اعلم، (قاله بفمه و اسر بر قمه عبد اللہ بن عباس بن صدیق مفتی مکہ المشرفة۔) اسی مضبوط کا علماء مریہ مذورہ کا بھی فتویٰ موجود ہے (ذکرہ الرشید حصہ اول ص ۱۷۸)۔ اس تحریر کے بعد مسئلہ ایسا واضح ہو گیا کہ انکار کی کوئی گنجائش نہیں رہی۔

فبای حديث بعد: يومنون -

للشـدـرـالـجـبـالـاـولـ دـارـشـادـالـرـشـيدـ

الـخـافـيـ حـيـثـ اوـضـوـالـحـنـيـ وـالـصـبـ

ـبـيـثـ لـاـبـقـيـ هـنـهـ رـيـبـ هـرـتـابـ -

بـنـدـهـ حـمـدـشـفـيـحـ عـفـالـشـرـعـ

ـ دـارـالـعـلـومـ كـرـاجـيـ بــ

ـ ١ـ٣ـ٨ـ٠ـ مـرـبـيـحـ الـاـولـ

فـقـطـ دـالـلـهـ الـحـادـيـ الـسـيـلـ الـرـشـادـ

رـشـيدـ اـحـمـدـ عـنـهـ

ـ دـارـالـعـلـومـ كـرـاجـيـ بــ

ـ ١ـ٣ـ٨ـ٠ـ مـرـبـيـحـ الـاـولـ

# خطبہ عثمانی

(۳ جلدیں)

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مذکور

کے خطبات کا دوسرا مجموعہ:

خاص ایڈیشن : = 1200 روپے

عام ایڈیشن : = 800 روپے

مہماں بالہ پیشہ